



HAL
open science

La critique des Hadiths par les penseurs musulmans contemporains (XIXe-XXIe siècle)

Nora Tazouti

► **To cite this version:**

Nora Tazouti. La critique des Hadiths par les penseurs musulmans contemporains (XIXe-XXIe siècle). Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2023. Français. NNT : 2023ENSL0101 . tel-04426744

HAL Id: tel-04426744

<https://theses.hal.science/tel-04426744>

Submitted on 30 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par
l'ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE LYON

Ecole Doctorale N° 487
Ecole Doctorale de Philosophie (PHCR)

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 12/12/2023, par :

Nora TAZOUTI

La critique des Hadiths par les penseurs musulmans contemporains (XIX-XXI^e siècle)

Devant le jury composé de :

BENKHEIRA, Hocine, Directeur d'études émérite à l'EPHE, Rapporteur
THIBON, Jean-Jacques, Professeur des universités émérite à l'INALCO, Rapporteur
BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, Maîtresse de conférences en Histoire des mondes musulmans
médiévaux à l'Université de Strasbourg, Examinatrice
HELALI, Asma, Maîtresse de conférences à l'Université de Lille, Examinatrice
ZOUGGAR, Nadjet, Maîtresse de conférences à l'Université d'Aix-Marseille, Examinatrice
ABBES, Makram, Professeur des universités à l'ENS de Lyon, Directeur de thèse

Remerciements

Je remercie d'abord Makram Abbès de la confiance qu'il m'a accordée en acceptant de diriger cette thèse, de son accompagnement attentif et de ses conseils qui m'ont été d'une aide précieuse tout au long de l'élaboration de mon travail.

Je remercie également les membres du département d'arabe de l'ENS de Lyon et du laboratoire Triangle, qui m'ont permis de mener mes travaux dans les meilleures conditions.

Mes remerciements s'adressent ensuite à mes parents, Abdallah et Martine, à mon frère Nadir, ainsi qu'aux proches qui, par leurs encouragements, ont traversé l'odyssée doctorale à mes côtés : Annick, Antoine, Denis, Ismail, Véronique, Emmanuel, Titouan, Valentine et Zineb. Leur soutien sans faille m'a insufflé la détermination nécessaire à l'aboutissement de ce parcours de longue haleine.

Je tiens également à remercier mes amis, qui ont atténué la solitude du travail de recherche et sans qui ces années n'auraient pas eu la même saveur : Amine, Aline, Benoît, Elodie, Gael, Hasnaa, Kenza, Laura, Léa, Loïc, Manuela, Marie et Téo. Cette thèse n'aurait également pas pu aboutir sans la supervision de Pacha, qui, de sa quiétude féline, a adouci la tâche rédactionnelle.

Je dédie enfin cette thèse à ma grand-mère Dawiyya et mon grand-père Denis, dont la bienveillance aura marqué mon chemin, et dont la mémoire continuera de m'accompagner.

Table des matières

| | |
|---|-----|
| Remerciements | 2 |
| Table des matières | 3 |
| Introduction générale | 7 |
| PARTIE 1 : La Sunna dans l'axe des réformismes contemporains : redéfinitions et revendications concurrentes de l'héritage classique (<i>turāf</i>) | 18 |
| Chapitre 1 Approches conceptuelles de la Tradition prophétique | 18 |
| I) Définition et approches historiques de la Sunna..... | 18 |
| A) Définitions lexicographiques de la Sunna | 18 |
| B) Le concept de Sunna prophétique (<i>sunnat al-nabī</i>) comme idéal rétrospectif au service du <i>fiqh</i> | 21 |
| C) La Sunna comme précédent normatif individualisé rattaché au Prophète..... | 27 |
| D) La Sunna comme concept normatif indépendant du registre légal | 29 |
| II) Sunna et Hadiths : liens sémantiques et implications normatives..... | 32 |
| A) Définition du terme Hadith..... | 32 |
| B) De la Sunna aux Hadiths : représentations divergentes de la Tradition prophétique | 33 |
| III) Approches conceptuelles de la Sunna et des Hadiths chez les penseurs réformistes contemporains..... | 36 |
| A) La Sunna comme concept pratique : restriction de la portée normative du corpus des Hadiths | 36 |
| B) La Sunna comme concept évolutif : penser la Tradition prophétique sans les Hadiths | 43 |
| Chapitre 2 Le Traditionnisme et la Tradition : contestation et reformulation de l'identité religieuse contemporaine (XVIII^e -XX^e siècle) | 50 |
| Précisions terminologiques..... | 50 |
| I) Histoire et penseurs du Traditionnisme : enjeux théologiques et politiques | 55 |
| A) Emergence historique du mouvement des Ahl al-Hadith comme référence de l'orthodoxie | 55 |
| B) Les Ahl al-Hadith contemporains | 67 |
| C) Le Salafisme traditionniste | 84 |
| II) Le retour au Coran et à la Sunna : entre logique dogmatique et construction identitaire...91 | |
| A) La rationalité ontologique du récit littéraliste, entre rappel du passé et perspective du Salut. | 91 |
| B) Hadith, <i>bid'a</i> , et piété rituelle idéale : le cas de la surélévation des tombes..... | 102 |
| C) Constitution et reconstitution de la Tradition : démarcation par l'autorité..... | 117 |
| Chapitre 3 La <i>Salafiyya</i> moderniste et le Coranisme : de la critique à la négation de la Sunna. | 124 |
| I) Le courant de la <i>Salafiyya</i> moderniste et le révisionnisme critique de la Tradition | 124 |

| | |
|--|------------|
| A) Le rôle de l'école rationaliste en Inde : Sayyid Aḥmad Ḥān et l'émergence du discours révisionniste sur la Sunna | 125 |
| B) La <i>Salafīyya</i> dans le contexte de la Renaissance (<i>Nahḍa</i>) contemporaine en Egypte..... | 127 |
| II) Le Coranisme et la négation de la Sunna | 133 |
| A) Les Ahl-i-Qur'ān indiens | 135 |
| B) Le Coranisme dans le monde arabe | 144 |
| PARTIE 2 : Approches contemporaines de la Science des Hadiths et de la doctrine de l'authenticité | 159 |
| Chapitre 1 L'historicité de la littérature des Hadiths et ses implications épistémologiques : débats autour du <i>tadwīn</i>..... | 160 |
| I) Le cadre historique de la littérature traditionniste selon la recherche spécialisée..... | 160 |
| A) Une consignation tardive..... | 160 |
| B) La question des traditions apocryphes : critique du paradigme épistémologique de l' <i>isnād</i> | 165 |
| II) Fluctuations de l'oralité et rationalité de l'écriture : le problème de la consignation des Hadiths selon les penseurs musulmans critiques..... | 168 |
| A) L'interdiction de la compilation écrite des Hadiths (<i>tadwīn</i>) | 168 |
| B) La narration selon le sens (<i>riwāya bil-ma'nā</i>) à l'origine de la prolifération des Hadiths | 171 |
| C) La forgerie des Hadiths et les limites de la critique historique traditionnelle..... | 175 |
| III) Les modalités traditionnelles de transmission de la Sunna au fondement de l'infailibilité du culte musulman | 180 |
| A) La transmission orale garante de la préservation de l'héritage traditionnel | 180 |
| B) Une consignation écrite précoce et continue | 183 |
| C) Les théories et normes de la critique des Hadiths, au croisement de l'examen historique et du mandat sacré..... | 187 |
| Chapitre 2 Les principes et normes de la Science des Hadiths en débat..... | 192 |
| I) Le classification du savoir religieux et de ses méthodes d'acquisition..... | 192 |
| A) Définition de la science (<i>ilm</i>) et du savant | 192 |
| B) La critique des <i>uṣūl al-fiqh</i> | 198 |
| C) Redéfinition des principes de l'acquisition du savoir juridique..... | 205 |
| II) Le problème épistémologique du témoignage..... | 210 |
| A) Les règles relatives aux transmetteurs (<i>ilm al-riḡāl</i>) dans la Science des Hadiths classique | 210 |
| B) La critique coraniste des méthodes traditionnistes | 214 |
| C) La défense des normes des Hadiths contre les principes de la théorie légale : la critique des autorités au cœur des concurrences épistémiques | 215 |
| III) Certitude et conjecture du savoir religieux : évaluation épistémique de la Sunna | 224 |
| A) Les débats classiques autour de la transmission des Hadiths..... | 224 |
| B) Définition et réalité du <i>tawātur</i> chez les penseurs contemporains:..... | 230 |

| | |
|--|------------|
| C) La valeur probante (<i>huğğiya</i>) des Hadiths āhād-s..... | 233 |
| Chapitre 3 De l'authenticité de la transmission à la véracité du dire : la critique du <i>matn</i> ... | 237 |
| I) Histoire et principes classiques de la critique du contenu (<i>matn</i>)..... | 237 |
| II) Résurgences contemporaines de la critique textuelle..... | 241 |
| A) La critique des Hadiths à teneur surnaturelle : négation de l'autorité théologique de la tradition prophétique | 243 |
| B) L'examen rationnel et historique des Hadiths | 245 |
| C) L'exclusion des Hadiths au contenu obsolète ou contraire à l'esprit coranique | 249 |
| III) L'approche du <i>matn</i> chez les Traditionnistes contemporains..... | 252 |
| A) La subordination inconditionnelle de la raison au texte explicite : l'adhésion au <i>matn</i> comme principe de foi | 252 |
| B) Les Hadiths de l'invisible (<i>ğayb</i>) comme piliers du crédo sunnite | 254 |
| C) Approches de conciliation entre l'adhésion aux Hadiths et les principes d'examen du contenu | 257 |
| PARTIE 3 : L'autorité des sources scripturaires en islam: enjeux théologiques et normatifs.... | 260 |
| Chapitre 1 Débats théologiques autour du statut des sources sacrées | 260 |
| I) Approches concurrentes de la Révélation | 262 |
| A) La doctrine de la double Révélation : légitimation théologique de l'autorité de la Sunna | 262 |
| B) La redéfinition coraniste du concept de Révélation..... | 270 |
| II) Défense de l'infaillibilité prophétique (<i>'isma</i>) et d'une autorité normative extensive de la Sunna | 277 |
| A) L'infaillibilité des Prophètes, de la transmission du Message à la rectitude des opinions légales..... | 277 |
| B) La Sunna comme source normative indépendante aux côtés du Coran..... | 285 |
| III) L'humanisation du Prophète et la subordination de la Sunna au Coran..... | 290 |
| A) Le Prophète, du parangon moral au paradigme socio-politique | 290 |
| B) La Sunna sous l'égide du Coran | 297 |
| Chapitre 2 Le Coran comme référence infaillible et unique de l'islam : enjeux herméneutiques du retour aux fondements du dogme | 300 |
| I) La doctrine du Coran comme source unique et le <i>tafsīr</i> : une nouvelle herméneutique...300 | |
| II) Les circonstances de la Révélation (<i>asbāb al-nuzūl</i>) | 309 |
| III) Les dispositions pratiques du rite | 322 |
| Chapitre 3 Défense de l'autorité normative des Hadiths à travers le prisme dichotomique du <i>taqlīd</i> et de l'<i>iğtihād</i> | 330 |
| I) Statut légal du <i>taqlīd</i> et de l' <i>iğtihād</i> | 330 |
| II) Critique du fanatisme partisan (<i>tamađhhub</i>)..... | 340 |
| III) Distinction entre <i>taqlīd</i> et <i>ittibā'</i> | 346 |
| Conclusion générale | 350 |
| Index..... | 355 |

| | |
|---------------------------|------------|
| Glossaire..... | 359 |
| Bibliographie..... | 362 |

Introduction générale

Dans son ouvrage *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, le philosophe et anthropologue Ernest Gellner interprète la montée de l'islamisme comme le triomphe, dans le contexte des bouleversements inédits liés à l'irruption de la modernité, d'un rapport au religieux intemporel et spécifique à l'islam. Là où, dans d'autres cultures religieuses, le démantèlement des structures traditionnelles favorise l'émergence d'une « Société civile » sécularisée, la civilisation islamique se tourne au contraire vers le canevas fondamentaliste, doctrinaire et normatif de l'« Umma », dans lequel « *la Tradition émanant supposément du Messager et des préceptes hérités de Lui ou de ses Compagnons constituent, en principe, le Modèle normatif* »¹. Selon cette vision, la figure normative du Prophète, que dessinent les dits rapportés de lui, imprime donc à l'islam son visage orthodoxe, essentiellement scripturaliste, puritain et légaliste. Elle détermine, surtout, ses perspectives d'avenir : façonnée par cet héritage religieux immuable, la traduction naturelle de toute aspiration à la réforme de l'islam réside alors dans le retour aux références d'une culture savante dogmatique, par opposition, d'un côté, au modèle occidental de la sécularisation, et de l'autre aux pratiques folkloriques de l'islam populaire². Si cette analyse décrit bien l'attitude de certains mouvements contemporains, orientée vers la fusion des ordres politiques et religieux et la promotion d'une lecture littéraliste des textes canoniques, elle pose cependant problème dans sa propension à l'ériger en essence éternelle et irrémédiable de l'islam. Ce dernier y est en effet présenté, en tout temps et en tout lieu, comme une religion « *qui s'efforce d'implanter un modèle abstrait qu'elle tient pour vecteur d'autorité, un idéal qui a une existence indépendante dans l'écriture. Si une société est, en effet, définie par sa foi, la frontière d'acceptation de la doctrine devient la frontière même de la communauté. La société est alors mise dans l'ombre de la foi, et l'on obtient une Umma* »³. Cette conception monolithique de la normativité islamique élude, d'abord, « *la présence précoce en islam [d'une] culture de la gouvernementalité* »⁴ qui contredit la thèse de son étrangeté foncière à la sécularisation ; elle occulte, ensuite, un ensemble d'idées novatrices et audacieuses qui, à l'époque contemporaine et à partir des mêmes références, contestent à l'islam rigoriste ses interprétations. Les succès et échecs de ces initiatives, au passé ou au présent,

¹Ernest GELLNER, *The Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Londres, Hamish Hamilton, 1994.,p.17.

²*Ibid.*,p.23.

³*Ibid.*,p.192.

⁴Makram ABBES, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Puf, Philosophies, 2009., p.302.

n'altèrent pas la réalité qui s'impose en dernière analyse : le fondamentalisme islamiste contemporain ne peut être le fruit unique et naturel des déterminismes portés en germe par la culture religieuse musulmane⁵.

On voit donc comment l'essor de ce fondamentalisme et de ses expressions violentes au cours des dernières décennies a infléchi l'intérêt croissant des réflexions portées sur la religiosité contemporaine et ses modes de légitimation. Si c'est autour de l'islam que se forment l'essentiel des interrogations, partout l'impression dominante est celle d'un blocage, ou d'une impuissance. Celle-ci s'illustre tant dans les analyses politiques et médiatiques qui consacrent le triomphe d'un dogmatisme porteur de discorde et de violence, que dans un certain nombre de travaux académiques pour lesquels le fait majeur de la religiosité musulmane contemporaine réside dans les questions de l'islamisme et des enjeux de la radicalisation⁶. Au sein de ces analyses, c'est la Tradition prophétique qui, parmi les références sur laquelle s'appuie la religiosité musulmane, concentre l'essentiel des procès en inadéquation faits à l'islam. Par la ferveur qu'elle inspire, tant dans les cercles du savoir que dans la piété populaire, mais aussi par sa mobilisation au service d'un radicalisme qui se revendique de cet héritage, elle est l'expression désignée d'un atavisme du religieux dans un monde séculier désenchanté, ou encore d'un obscurantisme passéiste en des Temps modernes émancipés. Elle détermine, en somme, « *le noyau de la pensée historique en Islam, caractérisé par une compréhension du temps non pas comme un développement linéaire dirigé vers le futur, mais plutôt comme un retour à un passé idéalisé et utopique*⁷ ». Entérinant le constat d'un échec de son adaptation à la modernité, inhérent à son rapport à la transcendance, ces approches concluent alors qu'« *en tant que religion embrassant loi, pouvoir et domination, l'islam est intrinsèquement une religion*

⁵ A propos de la vision de Gellner, Abdou Filali-Ansary relève ainsi les biais qui en découlent : « *Il est vrai que certains mouvements contemporains s'appuient sur l'aspect doctrinaire et normative du credo islamique pour proposer ce qu'ils considèrent comme une alternative au modèle de référence (le modèle "occidental" selon eux, la "société civile" selon Gellner)* » ; « *mais de là à en tirer une interprétation de ce qui se déroule actuellement et qui se déroulera dans toute l'ère géographique imprégnée par l'islam, il y'a un pas, ou plutôt un gouffre, que E. Gellner franchit avec légèreté.* », in Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2005., p.60. Pour une analyse des limites du paradigme de Gellner dans les contextes de l'islam indonésien et malaisien, voir Tristan James MABRY, « Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia », *Ethnic and Racial Studies*, 1998, vol. 21, n° 1, pp. 64-88.

⁶ Makram Abbès relève, dans le même sens, la surdétermination de cette vision massive de la normativité islamique « *par la critique du discours islamiste qui, lui, a réduit l'Histoire comme la religion ou la civilisation à un ensemble de règles désincarnées appelées shari'a* », in Makram ABBES, « Islam et modernité: le faux débat », *Les Temps Modernes*, 2015, vol. 2, n° 683, p. 167.

⁷Dan DINER, *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still?*, Princeton, Princeton University Press, 2009.,p.8.

*politique*⁸». De là découlerait l'inadéquation de la civilisation islamique avec les enjeux du siècle, et l'insolubilité inhérente de ses modes de présence et d'action au sein de sociétés séculières. Marqué par « *l'hostilité foncière à toute pensée étrangère* » et incapable de questionner ses fondements, l'islam semble ainsi condamné à renoncer à toute « *réorganisation actuelle du champ religieux* »⁹.

Il y'a donc un enjeu à revoir les termes d'une problématique qui, passant pour large et complexe, se réduit souvent à ses expressions les plus réductrices. Notre étude prend en effet le parti d'infirmer l'hypothèse selon laquelle toute interprétation des normes religieuses dans l'islam contemporain serait tributaire d'une Tradition constituée en dépôt sacré fixe, transcendant et universel, vis-à-vis duquel aucune remise en question n'est envisageable. Elle s'inscrit en cela dans la lignée des approches qui visent à examiner les mécanismes par lesquels des mouvements et penseurs s'approprient, interrogent et contestent les représentations dominantes ancrées depuis la période de gestation de la pensée religieuse musulmane. En se faisant l'écho des courants de pensée contemporains qui s'emparent de la critique des Hadiths, cette thèse entend s'intéresser aux modalités multiples et souvent adverses de revendication et de reconfiguration des textes canoniques de l'islam.

De fait, les controverses dont nous souhaitons analyser les tenants et les aboutissants marquent la résurgence, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, d'interrogations critiques adressées, de l'intérieur de l'islam, à son héritage religieux. Cette attitude ouvre en effet le débat sur des conceptions de la Tradition prophétique profondément ancrées dans le système normatif musulman et les représentations communes : si l'on s'en rapporte à son sens religieux prédominant, la « tradition » ou l'« exemple » du Prophète est désigné par le terme Sunna, et trouve sa référence exclusive dans les corpus qui réunissent ses dires et actes, les Hadiths. Cette définition s'impose à partir du IX^e siècle à la faveur de deux processus conjoints : d'une part, la systématisation des sources du droit musulman par le juriste Muḥammad b. Idrīs Al-Šāfi'ī (m.820), qui cherche à entériner l'autorité des textes religieux sur les méthodes de raisonnement légal indépendant (*ra'y*). Dans ce cadre, le concept de « Tradition » (Sunna), auparavant considéré en référence aux coutumes communautaires ou au consensus des savants, est alors indissociablement rattaché aux corpus textuels des Hadiths, qui réunissent les dires du prophète,

⁸ *Ibid.*,p.9.

⁹Mohammed CHERKAOUI, « Le fondamentalisme islamique : esquisse d'une interprétation », 2006, vol. 2, n° 114, pp.355-356.

ses actions, ses approbations ou désapprobations des actions de ses partisans, et ses caractéristiques individuelles (*ṣifāt*). Cette source constitue la seconde référence normative scripturaire de l'Islam aux côtés du Coran, reçue comme son corollaire à la fois pratique et explicatif. A ce titre, la Sunna est dotée, dans les manuels classiques de droit islamique (*fiqh*), d'une autorité centrale en matière de rites, de pratiques, et d'obligations religieuses. D'autre part, cette théorisation légale de la légitimité normative des Hadiths s'accompagne d'une focalisation théologique, dans le cadre d'une quête conflictuelle de la définition de l'orthodoxie opposant, au IX^e siècle, le courant Mu'tazilite et celui des Ahl al-Hadith porté par Aḥmad Ibn Ḥanbal (m.855). Comme le souligne Gérard Lecomte, « *le ḥadīṭ est en tout cas la grande affaire du III/IX^e siècle, et c'est en dernière analyse sur le terrain du ḥadīṭ que se déroule l'essentiel des polémiques idéologiques de ce temps*¹⁰ ». De fait, avec la victoire des thèses traditionnistes s'opère progressivement la mainmise de l'orthodoxie sunnite sur le concept de « Sunna », dont la signification passe de la tradition vivante à celle de loi positive délimitée par un corpus textuel centré sur le modèle prophétique.

Portée par un édifice littéraire canonisé entre le X^e et le XI^e siècle, la référence aux Hadiths irrigue progressivement divers domaines de la connaissance islamique. Elle donne lieu, en particulier, à une Science des Hadiths qui s'occupe de la collecte des traditions prophétiques, de définir leurs critères d'authenticité (*ṣiḥḥa*), et de rassembler des informations biographiques sur leurs transmetteurs. Dans la mesure où toute tradition se fonde sur la transmission d'un récit se revendiquant d'une antériorité et d'une continuité transgénérationnelle, la critique classique des Hadiths repose principalement sur trois critères : la corroboration d'un récit par d'autres rapports identiques provenant de divers transmetteurs, la fiabilité individuelle de chacun de ses garants, et la continuité de la chaîne de transmission (*silsila, isnād*). L'examen du contenu interne d'un témoignage (*matn*), visant à vérifier l'absence d'irrégularités ou de contradictions avec une source plus fiable, conduit enfin à garantir la véracité du dire.

Outre le recensement et l'authentification des paroles et des actes quotidiens du Prophète, cette discipline comprend plusieurs types de travaux consacrés à sa biographie (*sīra*), à ses chroniques guerrières (*magāzī*), ou à l'exaltation de ses qualités morales (*ṣamā'il*). Elle développe également des disciplines auxiliaires autour de l'interprétation des Hadiths, comme celle de la connaissance des circonstances des récits rapportés du Prophète (*asbāb al-wurūd*), des Hadiths abrogés et abrogeant (*naṣḥ al-ḥadīṭ bil-ḥadīṭ*), et de ceux dont la compréhension

¹⁰ Gérard LECOMTE, *Ibn Qutayba (m. en 889), l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, Ifpo, 1965.

pose problème (*ḡarīb al-ḥadīth*). D'autres travaux encore se consacrent à la biographie des transmetteurs de Hadiths (*'ilm al-riḡāl*) et de leur critique ou appréciation morale (*al-ḡarḥ wal ta'dīl*). La référence au couple conceptuel « Sunna-Hadiths » constitue, dès lors, un levier précieux pour toute revendication du sacré et de l'orthodoxie en islam, et incarne, en somme, la « conscience cléricale ¹¹ » des sociétés arabo-musulmanes. Qu'elle soit convoquée comme un marqueur identitaire et symbolique ou canonisée en droit, la Tradition représente une perspective féconde pour s'interroger sur les enjeux qui président à la mobilisation contemporaine des normes religieuses ainsi que sur leur adaptabilité aux évolutions de leurs temps.

Cependant, l'ampleur des débats actuels qui se développent autour de la Sunna, comme référence religieuse, éthique, ou culturelle, tendent à uniformiser un rapport pourtant pluriel à cette seconde source scripturaire de l'Islam. Depuis sa canonisation littéraire et normative dans l'articulation de l'Islam sunnite, l'ensemble des postulats qui fondent son autorité ont en effet été intensément débattus et remis en cause. Les Hadiths se retrouvent notamment, à partir de la fin du XIX^e siècle, au cœur des critiques réformistes autour de la légitimité des sources religieuses en Islam. Afin de saisir la portée de ces controverses par-delà les essentialismes, il nous faut examiner les implications générales du concept de « tradition », puisque c'est là que ce concentre le cœur des difficultés quant à sa caractérisation en contexte musulman.

La tradition est communément associée aux notions d'ancienneté et de continuité, à travers lesquelles le passé oriente et configure le présent. Dans sa dimension positive, elle correspond à la préservation d'une authenticité, à un lien de transmission transgénérationnel dans lequel s'enracinent, individuellement et collectivement, l'appartenance et l'identité. Les mouvements fondamentalistes se forment, de ce point de vue, sur le diagnostic d'une crise de la modernité, dans laquelle le passé cesse de faire autorité en laissant place à un présent en mal de filiation, et face auquel le seul remède consiste en un retour à des origines réelles ou supposées. Dans sa dimension négative, elle renvoie à l'archaïsme, la sclérose, et la dissolution des potentialités du présent dans la nostalgie du passé. Elle s'oppose alors, par essence, aux *topoi* de la modernité : l'accélération de la marche du progrès, l'avènement de temps nouveaux et de l'homme comme agent de l'histoire¹².

¹¹ Abdallah LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspero, 1977.,p.49.

¹² Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, n° 3.,p.304.

Ces visions, quoiqu'opposées, convergent vers l'essentialisation de leur objet comme un substrat mémoriel et sacré qu'il faudrait préserver ou duquel, au contraire, il faudrait radicalement s'affranchir. Les travaux contemporains qui se sont intéressés à la notion de tradition tendent dès lors à questionner ces présupposés : la dimension d'ancienneté est ainsi battue en brèche par les analyses qui insistent sur l'importance du contexte de transmission des héritages traditionnels. Dans cette perspective, les traditions ne peuvent être considérées comme intrinsèquement anciennes, mais elles le deviennent à travers des processus de transmission et de réception négociés au présent¹³. La qualité de continuité est également remise en cause par des travaux qui décrivent la tradition comme une constitution rétrospective, dans un mouvement de filiation inversée allant du présent vers le passé¹⁴. Dans cette perspective constructiviste, en somme, l'héritage traditionnel n'existe que selon les termes de sa proclamation par ses héritiers. Cette thèse s'illustre notamment au travers de réflexions autour de la tradition comme élément constitutif du fait national : les concepts d'« invention de la tradition¹⁵ » d'Éric Hobsbawm et Terence Ranger, ou de « communautés imaginées¹⁶ » de Benedict Anderson décrivent alors, sur le mode de la fiction, les processus volontaristes de création du récit national. Ces traditions s'appuient sur la convocation de mythes et symboles mémoriels destinés à forger, pour ceux qui s'en emparent, une légitimité politique en référence à un passé reconfiguré. En définitive, il s'agit de situer dans le présent toute l'impulsion normative du référent traditionnel.

Entre les conceptions essentialistes et fonctionnalistes de la tradition, qui produisent chacune leurs effets dans les approches consacrées à l'islam, le courant philosophique de l'herméneutique phénoménologique propose une troisième voie : tout en décrivant les reconfigurations narratives à l'œuvre dans toute proclamation de la tradition, Paul Ricoeur, à la suite de H.G. Gadamer, rappelle également l'existence d'un passé « *reçu et non pas fait*¹⁷ ». Le penseur souligne ainsi l'efficiencia de la tradition sur l'« espace d'expérience » du présent, et la détermination en retour du passé par la médiation critique d'un « horizon d'attente » : de ce point de vue, « *seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme tradition vivante*¹⁸ ». En somme, la tradition ne se représente plus comme un

¹³Pascal BOYER, *Tradition as Truth and Communication : a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

¹⁴Nicholas THOMAS, « The Inversion of Tradition », *Wiley*, 1992, vol. 19, n° 2, pp. 213-232.

¹⁵Eric HOBBSAWM et Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹⁶Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., New-York, Verso, 2006.

¹⁷Paul RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, op. cit., p.309.

¹⁸*Ibid.*, p.313.

« dépôt inerte », mais comme le fruit d'une « opération qui se conçoit dialectiquement dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant¹⁹ ». L'enjeu est donc d'établir qu'une tradition, bien qu'elle se conjugue au présent, suppose néanmoins l'efficience d'un héritage normatif qui oriente les possibilités de ses appropriations, et à partir duquel peut s'établir un rapport de distanciation critique. C'est également dans cet éclairage que les glissements de considération depuis les traditions, comme héritages mémoriels, vers l'apologie idéologique de la Tradition comme prétention à la vérité et à l'autorité, peuvent être compris. En somme, « passer des traditions à la tradition, c'est, pour l'essentiel, introduire une question de légitimité²⁰ ».

Cette perspective suppose donc d'accorder une attention particulière à la pluralité des voix qui re-saisissent la tradition de l'intérieur même des systèmes de croyances et du rapport à la vérité qu'elle institue. Dans le cadre de notre étude focalisée sur la Tradition prophétique en islam, cette diversité sera abordée dans le contexte musulman contemporain, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Cette période, qui *coïncide* avec l'expansion des puissances coloniales européennes, initie des bouleversements politiques et culturels qui propulsent le référent religieux au cœur des interrogations sur le devenir de l'islam. Dans le monde arabe, en Iran, en Turquie et dans le sous-continent indien émerge alors un discours de renouveau et de réforme (*tağdīd* ; *işlāh*) recouvrant des revendications diverses voire adverses. Ce moment d'émulsion intellectuelle, appelé la *Nahda* (éveil, renaissance), est façonné par une crise épistémologique qui appelle à une renégociation des configurations traditionnelles de l'autorité et du savoir : le réformisme est donc avant tout une réaction aux facteurs qui, selon ses tenants, ont conduit à l'affaiblissement de la civilisation musulmane. Il en résulte une réouverture du débat sur la présence du sacré dans l'ordre politique, juridique, et social, au sein duquel l'appel au retour à la norme recouvre plusieurs significations, des plus fondamentalistes aux plus libérales.

Dans le sous-continent indien d'abord, l'effet conjoint du regard orientaliste porté sur l'islam et des conflits internes entre les mouvances qui s'en réclament a remis à l'ordre du jour la nécessité d'un examen critique des corpus de Hadiths. Parmi elles, l'influent groupe des Ahl-i-Hadiths s'est distingué par une opposition marquée aux conceptions et pratiques des écoles de droit traditionnelles, rendues responsables de la sclérose de l'islam. Par la polarisation entre

¹⁹ *Ibid.*, p.320.

²⁰ *Ibid.*, p.324.

la norme éternelle incarnée par la Tradition prophétique, et les pratiques jugées déviantes de l'islam vécu, les tenants de ce mouvement ont appelé à en revenir à une observation stricte des lois et comportements dérivés des Hadiths, en les débarrassant des corruptions accumulées au cours des siècles. La proclamation d'une mise en œuvre intégrale de la norme islamique ainsi comprise correspond donc à l'ouverture, à la faveur des bouleversements évoqués précédemment, d'un espace de contestation de la norme établie en faits.

Dans le contexte égyptien, les appels au retour aux fondements du dogme, au rejet de l'imitation aveugle des doctrines juridiques établies (*taqlīd*), et à la quête d'une authentification indubitable des croyances religieuses résonnent au sein du mouvement de la *Salafiyya*. Cette tradition de pensée réformatrice, appelant au retour au modèle des ancêtres pieux (*al-salaf al-sāliḥ*) pour remédier au déclin contemporain de la civilisation musulmane, regroupe différentes tendances qui ne se confondent initialement pas toutes avec le salafisme actuel. Elle comprend notamment, durant la première moitié du XX^e siècle, les propositions de courants modernistes, pour qui le modèle spirituel des origines de l'islam invite précisément à revoir l'essentiel des élaborations politiques, juridiques et identitaires qui puisent leur légitimité dans les corpus des Hadiths. Pour adapter la religion aux circonstances changeantes de l'histoire, la critique de la Tradition du Prophète implique, de ce point de vue, l'ouverture aux méthodes et acquis des sciences contemporaines, en renforçant la distinction entre l'élan vital permanent du modèle et l'historicité des récits rapportés de lui.

Parmi les voix contemporaines qui prennent part aux querelles autour de l'autorité normative des Hadiths, nous nous intéresserons également à une mouvance qui reçoit une moindre attention dans le champ des recherches en islamologie : le scripturalisme coraniste, qui s'est formé initialement dans le Punjab au début du XX^e siècle avant de trouver des représentants dans les pays arabes, propose en effet une approche radicalement divergente de la normativité islamique. Les préoccupations de ce mouvement sont essentiellement les mêmes que celles des deux tendances précédemment évoquées, gravitant autour du rejet des castes cléricales et du renouveau de l'effort d'interprétation des dogmes fondamentaux. Le retour à la norme prônée par le Coranisme se construit cependant sur un franc rejet de la légitimité de la Sunna comme corollaire normatif du texte coranique, et sur une révision substantielle du rôle du Prophète comme référence centrale du sacré. En considérant le Coran comme le seul texte autorisé à dicter des impératifs religieux aux croyants de toute époque, les Coranistes défient tout à la fois le monopole interprétatif des autorités traditionnelles, et celui revendiqué par le

salafisme contemporain dans sa prétention à incarner la seule référence légitime au modèle prophétique.

Le réformisme auquel notre étude s'attache s'inscrit donc dans un mouvement de pensée concerné par le fait religieux, mais recouvre plusieurs tendances aux programmes contraires, ce qui mène certains spécialistes contemporains à proposer des typologies qui prennent en compte ces divergences de fond majeures²¹. Sans contester la pertinence de ces outils, nous nous situerons dans ce travail dans l'immanence des discours qui se proclament de la matrice conceptuelle du « réformisme », et nous tâcherons d'en dégager les spécificités depuis les rouages de leur système de pensée. Dans ce cadre, à l'heure où les perspectives d'une réforme de l'islam sont régulièrement invoquées, et où, dans le même temps, les Hadiths servent de socle normatif à ses penchants traditionalistes, nous questionnerons le rôle critique que tiennent les débats autour de ce fondement du droit musulman dans la reformulation de la norme islamique à l'époque contemporaine. Dans cette perspective, il s'agira d'examiner les processus de restructuration interne à l'œuvre au sein de la pensée religieuse contemporaine en islam à travers les défis adressés à son héritage religieux.

Traité selon des points de vue diamétralement opposés, le problème de l'autorité des sources fondamentales du culte musulman se décline en plusieurs questionnements : que signifie la notion de « critique » appliquée aux corpus des Hadiths dans le contexte de l'islam contemporain ? Plus largement, que recouvre la notion de « réforme » que divers mouvements revendiquent conjointement en dépit de leurs visions antagonistes de cette religion ? Dans leurs pratiques effectives, quels usages des Hadiths font les penseurs engagés dans le débat autour de l'héritage traditionnel ? A quel titre l'autorité prophétique est-elle convoquée dans les interprétations de la norme ? En somme, comment les penseurs musulmans contemporains reçoivent-ils et proclament-ils leur tradition ? A travers l'analyse attentive des arguments mobilisés par les tendances que nous avons évoquées, l'étude se propose donc d'entrer en dialogue avec la diversité de ces démarches intellectuelles, en confrontant les réponses adverses apportées aux problématiques communes qui travaillent le rapport de l'islam à son héritage prophétique. Nous aspirons ainsi à montrer que, derrière l'apparence monolithique que les mouvements fondamentalistes contemporains en donnent à voir, la Tradition se présente, en

²¹ Voir par exemple Steven DUARTE, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du « réformisme islamique » », *Arabica*, 2016, vol. 63, n° 3/4, pp. 294-323.

islam comme dans les autres cultures, comme un espace de sens éclaté, qui se décline selon des exigences et des revendications multiples.

Le corpus sur lequel nous nous appuyons se propose de réunir des ouvrages consacrés à la critique des Hadiths, rédigés par des penseurs musulmans sunnites issus d'Inde et du monde arabe, et représentatifs des principales propositions contemporaines au sujet de l'autorité de la Tradition prophétique. Par-delà les divergences fondamentales qui les opposent, le trait commun qui rassemble ces penseurs réside dans leur ancrage revendiqué en dehors des instances du droit et des institutions du savoir religieux traditionnels, pour leur confronter des conceptions adverses de la norme. Concernant les auteurs indiens, nous nous sommes attachés à une approche directe des sources rédigées en langue arabe, et avons eu recours aux traductions anglaises des textes rédigés en urdu.

Nous nous intéresserons, à partir de ces ouvrages, aux divers registres dans lesquels le débat sur la Tradition prophétique se déroule. Nous examinerons, d'abord, le re-saisissement conceptuel, mené au présent, de cet héritage mémoriel par les mouvements et penseurs qui se réclament du réformisme religieux contemporain. Nous situerons le développement de la notion de Sunna du Prophète dans son cadre historique, puis nous examinerons, depuis les conflits idéologiques contemporains, la pluralité de ses conceptions. Dans sa dimension identitaire, ce processus de reconfiguration du passé fait apparaître les rationalités ontologiques adverses au cœur des systèmes de pensée qui se proclament ou se démarquent du référent traditionnel.

Nous interrogerons ensuite, du point de vue des débats épistémologiques relatifs à la Science des Hadiths, les implications de la Tradition en tant que régime de vérité pour chacune des approches. Cette perspective s'intéresse principalement à la confrontation entre les arguments qui érigent la discipline des Hadiths en science reine au sein de la théorie légale, et ceux qui cherchent à la subordonner à des principes rationnels externes. Il s'agira alors d'examiner, à partir de la place faite à la Sunna dans le champ des savoirs religieux, quelle justification des croyances est valorisée par les penseurs musulmans contemporains : nous examinerons le rôle de la critique historique dans ces débats, la détermination des savoirs autorisés et ceux jugés déviants ou obsolètes, et la valeur accordée aux critères internes d'authentification des connaissances fondées sur les Hadiths.

Enfin, nous analyserons, selon chaque point de vue, les implications de la Tradition en tant que régime d'autorité, au croisement des réflexions théologiques, normatives et herméneutiques. Nous nous intéresserons à la manière dont se construit la légitimité de la Sunna en tant que source scripturaire, et aux arguments mobilisés pour légitimer ou contester l'autorité de la figure prophétique comme référence sacrée de la religiosité islamique. Nous verrons, dans ce parcours, le rapport qu'entretiennent les deux sources fondamentales du droit musulman, à savoir le Coran et la Sunna, mais aussi comment se justifie d'une part, l'idée d'un « Prophète législateur²² », et de l'autre, celle d'une prophétologie replacée dans sa dimension anthropologique. Nous pourrions, enfin, nous intéresser aux conséquences de ces conceptions sur la critique des disciplines du droit et de l'exégèse coranique

²²JOSEPH SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press., New York, 1982., p.11.

PARTIE 1 :

La Sunna dans l'axe des réformismes contemporains : redéfinitions et revendications concurrentes de l'héritage classique (turāt)

Chapitre 1

Approches conceptuelles de la Tradition prophétique

I) Définition et approches historiques de la Sunna

A) Définitions lexicographiques de la Sunna

Le détour sémantique permet de suivre le parcours du concept de « Sunna », depuis ses déclinaisons philologiques premières jusqu'à son évolution vers un concept fortement dépendant des registres lexicaux des savants, théoriciens et transmetteurs des Hadiths, renvoyant, à partir du IX^{ème} siècle, à un corpus autonome et spécialisé de textes attribués au Prophète. Comme le formule Zafar Ishaq Ansari, le processus de formation des termes techniques met en lumière la manière dont « *l'utilisation croissante d'un terme dans un contexte particulier a fait de ce contexte une partie presque essentielle de la signification du terme, du moins dans l'usage scientifique*²³ ». Ce rappel permet, en retour, de mettre en perspective les lectures divergentes de ce concept initiées à l'époque contemporaine, à la fois par les chercheurs spécialisés contemporains et par les penseurs musulmans impliqués dans les débats internes à l'orthodoxie. Il s'agira donc ici de mettre l'accent, à partir des références lexicographiques communes, sur les fondements des interprétations qui font débat.

A l'étymologie du terme *Sunna*, la racine SNN, qui donne le verbe *sanna*, désigne une variété de sens parmi lesquels : le fait de tracer une route ou un chemin (*sanna al-tarīq*), le fait de passer un aiguiser (*misān, sinān*) sur du métal jusqu'à y imprimer un sillon, l'écoulement

²³ Zafar Ishaq ANSARI, « Islamic juristic terminology before Shāfi'ī : a semantic analysis with special reference to Kūfa », *Arabica XIX*, 1972, vol. 3, p.258.

fluide de l'eau sur une surface (*sanna al-mā'*), ce qui donne le sens de mouvement aisé et régulier d'un objet²⁴. Dans ces premières occurrences, la Sunna est donc un acte pratique initiateur, qui, par sa circulation dans un contexte propice, implique sa perpétuation. Dans son usage normatif, la Sunna se définit alors comme la norme courante en circulation parmi une communauté particulière. Elle renvoie dans un sens large à une coutume, un comportement acceptable ou une bonne pratique – ou parfois à l'inverse à des comportements à bannir (*sunna sayyi'a*) – qui ne supposent pas nécessairement un ensemble de règles fixes. A l'échelle communautaire, la Sunna incarne en d'autres termes la « tradition vivante », dont les usages par les membres d'un groupe particulier sont à la fois les indicateurs et les déterminants. Le terme se rapproche ainsi du sens de la coutume (*'urf*) ou des habitudes (*'ādāt*) : dans la littérature juridique hanafite et malékite préclassique²⁵, qui reconnaît à la pratique communautaire un rôle premier dans l'élaboration normative, ces éléments sont ainsi englobés dans le recours au concept de Sunna²⁶.

Lorsque le précédent est incarné à l'échelle individuelle, le concept se rapproche alors du terme *sīra*, indiquant l'*exemplum* tiré de la vie personnelle d'une autorité normative. Le sens s'est élargi au fait de légiférer, renvoyant aux instances législatives humaines (*sanna qanūn*), ou au jugement de Dieu parmi les hommes (*sunnat allāh*) dérivé, dans le paradigme théologique, des occurrences coraniques de cette expression²⁷. La notion s'entend de ce point de vue, dans son extension normative, comme la conduite ou le modèle imité à partir d'une autorité particulière (*'alā wajh*). La Sunna peut ainsi renvoyer à l'émulation d'une autorité religieuse : l'exégète Al-Tabarī (m.923) la définit en effet comme « l'exemple suivi (*al-miṭāl al-muttaba'*), ou l'imam autorisé (*al-imām al-mu'tammu bihi*), duquel on dit : 'un tel a établi parmi nous une bonne ou une mauvaise Sunna (*sanna sunatan*)', dès lors qu'il a acté une

²⁴ Nous nous appuyons pour ces occurrences sur les dictionnaires et lexiques classiques suivants : Isma'īl Ibn Ahmad AL-ĠAWHARĪ, *Al-Ṣiḥāḥ tāj al-luġa wa ṣiḥāḥ al-'arabiyya*, Aḥmad Ibn al-Ġafūr 'Aṭār., Beyrouth, Dār al-'Ilm Lil-Malāyyīn, 1990, n° 5, entrée [s,n,n], pp.2138-2141.

Abu l-Ḥusayn Aḥmad IBN FĀRIS, *Mu'jam maqāyyīs al-luġa*, Abd al-Salam Muḥammad Harun., Beyrouth, Dar al-Fikr, 1979, n° 3, entrée [s,n] pp.60-61.

Muḥammad Ibn Mukarram IBN AL-MANZŪR, *Lisān al-'arab*, Dār Ṣādir., Beyrouth, 1990, n° 13, entrée [s,n,n], pp.220-229.

²⁵ Soit les textes qui précèdent la systématisation des sources légales en Islam, au IX^e siècle. Voir Chafik CHEHATA, *Etudes de droit musulman*, Paris, Puf, 1971, n° 1.

²⁶ Gideon LIBSON, « On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujū' u ilā al-'urfī aḥadu al-qawā'idi al-khamsi allatī yatabannā 'alayhā al-fiqhū », *Islamic Law and Society*, 1997, vol. 4, n° 2, pp. 131-155.

²⁷ Notamment le verset 33 :62 : « *Or, tu trouveras la Sunna (coutume) d'Allah non modifiable* », in Régis BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1966.,p.453.

pratique imitée, que ce soit en un sens positif ou péjoratif »²⁸. Dans le traité lexicographique *Asās al-Balāga* du théologien Al-Zamaḥṣarī (m.1144) se retrouvent les mêmes déclinaisons du terme : « *sanna sunatan* », « *ṭaraqa ṭarīqatan* » et « *istanna bi-sunnatihi* »²⁹. Dans la terminologie du droit positif (*fiqh*) classique sont prises en compte à la fois la dimension pratique discrétionnaire et la dimension légale contraignante qui résonnent autour du terme : la Sunna désigne à la fois un ensemble de règles fixes établies par le Prophète (*sunna mu'akkada*) à valeur contraignante (*ḥukm taklīfī*) et une manière d'être et d'agir inspirée du Prophète, méritoire mais non contraignante (*mandūb*) : des pratiques rituelles surrogatoires, comme le jeûne les lundis et jeudis, sont dans ce sens qualifiées de « sunna ». Les décisions juridiques fondées sur l'exemple prophétique représentent ainsi la tradition opposée à l'innovation (*bid'a*) : elle est partagée entre ses dires (*sunna qawliyya*), ses actions (*sunna fi'liyya*), ses décisions (*sunna taqrīriyya*), et ses traits personnels (*sunna waṣfiyya*)³⁰.

Le terme se rencontre également au sens de visage pur et lisse, sans imperfections³¹, ou de mouvement unidirectionnel. Fazlur Rahman décèle ainsi un « *élément de rectitude* » dans ce sens élargi du mot Sunna³². C'est dans cette inflexion, souligne-t-il, que l'expression « *sannaal-tarīq* » est utilisée, au sens de chemin droit, sans déviation³³. Dans cette connotation, le terme véhicule également l'idée d'une « moyenne entre les extrêmes », ou de « voie médiane »³⁴. Dans sa lettre à 'Uṭmān al-Batī, Abū Ḥanīfa, fondateur éponyme de la première école de droit, se décrit comme faisant partie des « *ahl al-'adl wal-sunna* », c'est-à-dire les « Partisans de la mesure et de la voie moyenne », par opposition à l'extrémisme kharijite. Rahman situe donc dans ces implications l'arrière-plan sémantique qui appuie l'idée d'une voie médiane entre les sectarismes porteurs de scissions communautaires, sur laquelle l'orthodoxie sunnite a cherché plus tardivement à imposer³⁵. De ce point de vue, le destin du terme Sunna se scelle en même temps que s'écrit l'histoire des schismes religieux et politiques de l'Islam.

²⁸Muḥammad Ibn Ḡarīr AL-ṬABARĪ, *Ḡamī' al-bayān fī ta'wīl al-qur'ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1999, n° 7. ,p.230.

²⁹Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Umar AL-ZAMAKSHARĪ, *Asās al-Balāga*, Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988, n° 1., [entrée s,n,n],pp.478-479.

³⁰ Muḥammad Ruwās QAL'AT JAY, Ḥāmid Ṣādiq QANIBI et Quṭb Muṣṭafa SANU, *Mu'ḡam luḡat al-fuqahā*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-nafā'is, 1996.,p.224.

³¹L'auteur du *Lisān* relève ainsi le sens de « *visage lisse et brillant, appelé sunna* ». Notons que chez les autres lexicographes sur lesquels nous nous appuyons, l'absence d'imperfection n'est pas mentionnée comme implicite du terme. La Sunna s'entend simplement comme la figure, le visage.

³² Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995, p.3.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p.4.

³⁵ *Ibid.*

B) Le concept de Sunna prophétique (sunnat al-nabī) comme idéal rétrospectif au service du fiqh

Ces dimensions pratique, individuelle et communautaire qui résonnent autour de la notion ont donné lieu à des interprétations divergentes parmi les chercheurs occidentaux qui s'intéressent aux usages historiques du terme « Sunna », et, nous le verrons par la suite, surtout parmi les penseurs musulmans pour qui la question cruciale de l'authenticité des normes religieuses suppose d'accorder une attention particulière à leurs significations aux premiers temps de l'Islam. Le concept a en effet donné lieu, depuis le premier de ces deux bords, à une foisonnante littérature scientifique consacrée aux origines de la loi religieuse en islam : les analyses tendent ainsi, dans leur grande majorité, à retracer la généalogie de l'expression « *sunnat al-nabī* » durant les trois premiers siècles de l'Islam, puisque cette période de formation théologico-légale permet de suivre l'évolution du concept d'« exemple prophétique » depuis les acceptions fondamentales de la Sunna jusqu'aux dimensions politiques, identitaires et religieuses que la notion acquiert dans l'orthodoxie sunnite.

Au contraire de la vision de l'orthodoxie islamique classique selon laquelle le comportement du Prophète, préservé dans les témoignages rapportés de lui, s'est imposé comme référence suprême pour ses disciples dès son vivant³⁶, le courant de la recherche historiographique septique s'est attaché à démontrer que l'exemple du Prophète n'a constitué un précédent normatif distinct et prédominant pour les musulmans que plusieurs siècles après sa mort. Les travaux spécialisés tendent ainsi à montrer que le concept de Sunna, directement inspiré de pratiques préislamiques, prédomine aux premiers temps de l'islam : de ce point de vue, dans les sources précoces, les Hadiths et pratiques attribués au Prophète ne jouissent non seulement d'aucun statut spécifique, mais sont moins souvent mentionnés que d'autres références normatives ultérieures. Joseph Schacht, s'appuyant sur les travaux précédents

³⁶ Dans sa forme classique en effet, la corrélation entre les Hadiths authentiques et la Sunna prophétique est axiomatique, les deux concepts étant utilisés de façon interchangeable. Voir Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, Cambridge University Press., 1996.,p.81.

d'Ignaz Goldziher et sur les premiers textes de *fiqh*, a fait de ce constat le cœur de son approche critique de la jurisprudence islamique : en inversant la hiérarchie normative religieuse classique où les commandements divins seraient transmis au Prophète, puis aux Compagnons, puis aux Suivants³⁷ avant de constituer l'objet premier du *fiqh*, Schacht situe l'impulsion de cette normativité dans la jurisprudence communautaire, dont les pratiques sont rétroactivement attribuées au Prophète lui-même et exemplifiées dans la littérature des Hadiths. Dans son ouvrage de référence, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Schacht désigne ainsi par le nom collectif de « tradition vivante » diverses approches du terme Sunna en cours dans les anciennes écoles de droit, allant de la « pratique généralement convenue » aux significations préislamiques originelles de « précédent » ou de « mode de vie »³⁸. Il fait valoir, dans cet ouvrage comme dans d'autres consacrés aux origines du droit musulman, que la Sunna désignait à l'origine la pratique normative de la communauté et qu'elle fut, sous l'influence d'Al-Šāfi'ī, formalisée et finalement limitée au comportement normatif du Prophète Muḥammad³⁹. Si les thèses majeures de Schacht ont été abondamment discutées, il nous est toutefois essentiel de rappeler ici certains traits saillants de sa démonstration spécifique à la généalogie de l'expression *sunnat al-nabī*.

Schacht rappelle que l'ancienne idée arabe de Sunna, en tant que précédent ou coutume normative, perdure aux premiers siècles de l'Islam, à la fois dans un sens juridique, à travers la rétention de pratiques antéislamiques dans les concepts et méthodes de raisonnement légal⁴⁰, et dans un sens politique, renvoyant à l'administration du calife. Dans ce dernier sens, l'une des premières manifestations de cette ancienne idée de la Sunna appliquée aux référents normatifs de l'Islam serait la mise en équation de la pratique du calife Uthman par ses détracteurs qui lui reprochaient de diverger de la politique de ses prédécesseurs Abu Bakr et 'Umar, et implicitement, du Coran⁴¹. L'expression se retrouve également employée, dans ses premières occurrences politiques documentées, dans une lettre adressée par le chef kharijite 'Abdallah ibn 'Ibād au calife omeyyade 'Abd al-Malik, vers 695, ou, dans un sens théologique, associée à « l'exemple des ancêtres » dans le célèbre traité contemporain que Ḥasan al-Baṣri adresse au

³⁷ Les trois premières générations qui sont désignés par l'appellation des Ancêtres pieux (*al-salaf al-ṣāliḥ*).

³⁸ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Clarendon Press., Oxford, 1950.

³⁹ *Ibid.*, p.1.

⁴⁰ Il décèle ainsi dans l'Islam la continuation d'une variété d'attitudes dérivées, selon les aires géographiques, d'influences sassanide (office de greffier du tribunal *kātib*), juive (*qiyās*), philosophique stoïque (l'échelle des cinq qualifications, *al-aḥkām al-ḥamsa*), romaine (principe du consensus des savants), ou arabes préislamiques (contrat de la *muzābana*), voir JOSEPH SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, *op. cit.*, p.18-20.

⁴¹ *Ibid.*, p.18.

même calife. Dans le paradigme légal enfin, le concept de Sunna du Prophète est forgé, selon Schacht, par les fondateurs iraqiens des premières écoles de droit au début du VIII^e siècle, qui désignent par cette expression la pratique idéalisée de leur communauté locale et la doctrine majoritaire des savants⁴². Cet usage légal s'est ainsi enraciné dans le processus de fondation théorique de la doctrine des anciennes écoles de droit, exprimant toutefois un axiome encore indépendant des « traditions » qui prouvent que le Prophète, à travers ses actes ou ses dires, a initié ou approuvé une pratique en question. Ce concept d'origine iraqienne de la Sunna est ensuite repris par les Syriens, pour qui la tradition vivante renvoie à la pratique ininterrompue des musulmans depuis l'époque du Prophète, maintenue par les premiers califes et leurs successeurs, et sanctionnée par les savants.

Cette nuance perçue par Schacht entre l'usage de l'expression « Sunna du Prophète » par les anciennes écoles de droit, et la notion de Hadiths comme preuves des pratiques attribuées à Muḥammad, se rapporte à la domination constante de la doctrine des autorités représentatives des anciennes écoles de droit qui forgent la théorie légale du début du VIII^e siècle, et qu'il appelle la « tradition vivante » de chaque école. D'un point de vue synchronique, cette tradition vivante est concrétisée par le consensus des savants, qui est fondé sur l'opinion majoritaire et représente le dénominateur commun de la doctrine de chaque génération. Dans son aspect rétrospectif, elle est alors qualifiée de « Sunna », de « pratique » (*'amal*), de « précédent établi » (*sunna māḍiyya*) ou encore d'« ancienne pratique » (*amr qadīm*)⁴³. La pratique reflète dans ce cadre la coutume locale effective de la communauté, mais contient aussi une dimension théorique ou idéale, au sens de « Sunna normative » ou de pratique telle qu'elle devrait être. Surtout, pour Schacht, dans cette conception première, le consensus des savants est anonyme, c'est-à-dire qu'il consacre l'opinion moyenne des représentants de chaque école et non les doctrines individuelles des savants les plus influents. La tradition vivante des anciennes écoles a de fait maintenu ce caractère essentiellement anonyme durant la seconde moitié du deuxième siècle de l'Islam. Néanmoins, l'idée de continuité et la dimension idéalisée de la pratique portées en germe par le concept de Sunna, ainsi que le besoin de créer une forme de justification théorique à ce qui fut jusqu'alors un ralliement instinctif à l'opinion majoritaire, ont conduit par la suite les savants de chaque école à la rétroprojection de leur tradition vivante sous l'autorité de certaines grandes figures du passé. Au gré d'une convention littéraire particulièrement en

⁴²*Ibid.*,p.33.

⁴³ *Ibid.*,p.30.

vogue en Iraq, la coutume s'impose parmi les savants de placer sa propre doctrine sous l'égide de son maître⁴⁴.

C'est à la lumière de ces éléments que Schacht prend la mesure du bouleversement, tant sémantique que normatif, induit par l'émergence du mouvement traditionniste dans le recours au concept de Sunna. Toujours relativement à l'idée centrale chez le spécialiste de « tradition vivante », la thèse traditionniste s'oppose ainsi à la fois à la théorie des écoles de droit en abolissant leur approche de la Sunna pour imposer celle qui se fonde sur les Hadiths attribués au Prophète, et à l'ancrage pratique effectif du concept dans la norme communautaire, et donc, fatalement, dans la dimension proprement anthropologique du droit musulman. C'est ainsi que Schacht analyse le tournant qui s'opère vers la dogmatisation définitive de la notion de Sunna sous l'égide des Traditionnistes comme l'opposition d'une normativité idéale à la pratique effective. La Sunna devient alors une forme d'idéal de piété porté par les Partisans des Hadiths en opposition à la pratique réelle du pouvoir et des premières écoles de droit⁴⁵. Rétifs au raisonnement personnel, qui faisait partie intégrante de la tradition légale en Islam depuis ses débuts, les Traditionnistes ont de ce fait conduit les anciennes écoles à développer des stratégies propres d'adaptation, en drapant par exemple leurs propres doctrines dans des formulations caractéristiques des Hadiths attribuées au Prophète. De la sorte, si chaque école ne se réfère à ce stade aux Hadiths que tant qu'ils s'accordent avec leurs propres traditions vivantes, le débat se pose désormais selon les termes des Traditionnistes, que la pensée légale formalisée d'Al-Šāfi'ī (m.820) systématise au tournant des VIII^e-IX^e siècles⁴⁶. De cette manière, Schacht présente Al-Šāfi'ī comme étant le premier à donner à l'expression de « sunna du Prophète », dans son œuvre *Al-Risāla*, le sens normatif juridique nécessaire à son institutionnalisation en tant que seconde source de droit. Depuis ce transfert du concept de Sunna de son sens communautaire et général à la figure du Prophète telle que dépeinte par les corpus des Hadiths, la pratique de ses deux premiers successeurs à la tête de la communauté musulmane, Abu Bakr et 'Umar, est plutôt qualifiée de « *sīra* ».

L'approche de Schacht a conditionné dans une large mesure les recherches ultérieures sur les origines de la Sunna. Dans cette lignée, des chercheurs tendent ainsi à montrer que si, à l'origine, le comportement du Prophète était considéré comme une source exemplaire par ses

⁴⁴ *Ibid.*,p.31.

⁴⁵ *Ibid.*,pp.35-36.

⁴⁶ *Ibid.*,pp.47-48.

disciples, il n'était toutefois pas la source exclusive de piété, dimension qu'il n'acquière que tardivement. Patricia Crone et Martin Hinds ont ainsi estimé que jusqu'à la fin de la période Omeyyade, la Sunna du prophète, encore attachée à l'idée préislamique de coutume ancestrale, n'est mobilisée en propre que dans un sens général de pratiques valorisées ou d'opinions avisées, sans renvoyer à un ensemble fixe de règles ni se restreindre à la figure prophétique⁴⁷. Les auteurs résument comme suit l'évolution du concept de Sunna prophétique à l'ère omeyyade : «*si notre examen de civilisation islamique s'arrêtait en 750, le Hadith nous serait apparu comme un phénomène marginal. Nous serions familiers du concept de Sunna, à la fois prophétique et relative à d'autres autorités, et nous aurions su que les fuqahā' se sont engagés dans l'étude de la Loi et ont commencé à acquérir un prestige local ; mais nous n'aurions point accordé plus d'importance à la tradition*⁴⁸ ». Comme Schacht, Crone et Hinds situent ainsi le concept de Sunna prophétique principalement comme une alternative à la pratique califale⁴⁹. L'appel au « Livre de Dieu et à la Sunna de son prophète (*kitāb allāh wa sunnat nabiyyihi*) » se rencontre en effet essentiellement en contexte de révolte : les rebelles au califat omeyyade qui en font usage ne rapportent alors pas la Sunna à l'exemple du prophète attesté par des Hadiths. Les doléances font en réalité spécifiquement référence aux pratiques gouvernementales de pouvoir des autorités omeyyades⁵⁰. Autrement dit, c'est la norme communautaire qui constitue le support de ce qui est désigné par le concept de Sunna, et non pas l'inverse : ainsi rapportée à un bon comportement en général, les auteurs jugent catégoriquement qu'«*en termes concrets, la « sunna du prophète » ne voulait rien dire*»⁵¹.

Selon ces auteurs, l'assimilation de l'autorité de la Sunna à celle des Hadiths s'impose de fait progressivement comme une réalité culturelle et politique tangible durant le califat abbasside : ses effets se font surtout ressentir à partir du règne d'Al-Manṣūr (m.775), que le secrétaire (*kātib*) Ibn al-Muqaffa' (m.756) met en garde contre l'indépendance croissante du corps des savants religieux dans la formulation de la loi. A travers les occurrences du Livre de Dieu et de la Sunna de son Prophète dans sa *Risāla fil saḥāba*, il apparaît clairement que les deux sont considérées comme des sources légales distinctes, et que le concept de Sunna s'entend désormais comme l'exemple du Prophète et des califes bien guidés après lui. Le calife

⁴⁷Patricia CRONE et Martin HINDS, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.,p.72.

⁴⁸*Ibid.*,p.73.

⁴⁹*Ibid.*,p.72.

⁵⁰ *Ibid.*pp.63-64.

⁵¹ *Ibid.*,p.64.

Al-Mahdī (m.785), à la suite, affirme explicitement envisager la Sunna prophétique comme une émanation des Hadiths : dans une lettre composée par le vizir Abū ‘Ubaydallāh, il se présente en effet comme le premier calife abbasside à mentionner les dits prophétiques dans une déclaration publique⁵². La Sunna se départit ainsi du sens de « bonne pratique » pour s’imposer, à partir du règne d’Hārūn al-Rašīd (m.809) et sous l’effet de la systématisation des sources de droit dans les sphères savantes, dans son sens classique identifié aux Hadiths⁵³.

Les chercheurs s’accordent ainsi sur l’idée que vers le milieu du VIII^{ème} siècle, l’exemple spécifique du Prophète, tel qu’illustré dans les Hadiths, devient une source normative autonome. Ce tournant s’observe également, comme le souligne Gualtherus Juynboll, dans les usages du terme dans les écrits juridiques et biographiques sur les transmetteurs (*riḡāl*)⁵⁴: jusqu’au milieu du VIII^e siècle, c’est le terme générique de Sunna incluant des Compagnons, des pratiques régionales ou la communauté dans son ensemble, qui prédomine, même si les sources juridiques et historiques mentionnent parfois l’expression *Sunnat al-nabi*⁵⁵. Dans les écrits du IX^e siècle cependant, notamment sous l’influence des théories shaffiennes qui ont marqué la moitié du siècle précédent, les mentions de la Sunna sont généralement identifiées à *Sunnat al-nabi*⁵⁶. Ces conclusions témoignent, pour Aisha Y. Musa, du développement de la littérature des Hadiths au service du *fiqh*, soulignant la manière dont « *cette littérature a solidifié à la fois la sunnification du Hadith et la Hadithification de la Sunna* ⁵⁷», observée à l’échelle des structures de compilations de Hadiths et au niveau de la terminologie des traditionnelles-mêmes. La centralité des problématiques légales dans l’usage des Hadiths fait émerger, de ce point de vue, les *musannaf*, *musnad* et *sunan* qui « *répondent aux besoins des savants et juristes cherchant à répondre aux questions de foi et de pratique pour la communauté musulmane* ⁵⁸» tout en enracinant « *la primauté du Prophète Muḥammad comme instigateur de la Sunna* ⁵⁹». Sous l’influence du *fiqh*, les Hadiths s’imposent ainsi comme le principal vecteur de diffusion et d’accès à la connaissance religieuse, et en particulier à la Sunna prophétique, ce qui contribue à effacer progressivement les distinctions premières entre la Sunna « *comme*

⁵²*Ibid.*,p.88.

⁵³*Ibid.*,p.90.

⁵⁴G.H.A JUYNBOLL, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁵⁵*Ibid.*,p.32.

⁵⁶ *Ibid.*,p.33.

⁵⁷Aisha Y. MUSA, « The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of sunna », in Adis DUDERIJA (dir.), *The Sunna and its statuts in Islamic Law*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015.,p.75.

⁵⁸ *Ibid.*,p.91.

⁵⁹ *Ibid.*

action, en particulier les dires et faits du Prophète Muḥammad, et les textes des Hadiths, conduisant à la confusion commune de Hadith et Sunna dans la conscience populaire».

C) La Sunna comme précédent normatif individualisé rattaché au Prophète

Cette vision historique de l'émergence du concept de « Sunna du Prophète » en tant que source de droit suscite, dans le même mouvement, certaines critiques. Plusieurs travaux, tout en conservant une distance critique à l'égard du récit orthodoxe sur l'émergence de la Tradition prophétique, défendent ainsi un « continuisme restreint⁶⁰ » entre l'autorité normative du Prophète telle qu'envisagée par ses premiers successeurs, et sa formalisation dans la théorie légale au IX^e siècle. Nous pouvons identifier trois directions critiques principales: la première se concentre sur la question de la possibilité d'isoler un corpus de Hadiths authentiques parmi la masse de traditions attribués au Prophète. La plupart des révisions se sont ainsi portées sur un aspect d'ordre épistémologique — central dans les travaux de Schacht quoiqu'éloigné de notre réflexion immédiate — qui appelle à « abandonner toute illusion quant à la possibilité de retrouver un corpus authentique de traditions attribuées au Prophète⁶¹ ». Cette discussion sur l'authenticité du matériau traditionnel témoigne cependant déjà d'une assimilation conceptuelle entre Sunna et Hadiths : certains chercheurs ce se sont par exemple principalement appuyés sur les preuves de compilations précoces de traditions (Hadiths) pour démontrer le caractère particulièrement normatif de l'exemple prophétique (Sunna) bien plus tôt que ne l'avance Schacht⁶².

Quant à la question du concept de Sunna du Prophète à proprement parler, certains auteurs ont opposé à Schacht des points de vue qui nous intéressent plus spécifiquement à ce stade : une deuxième partie de la critique des thèses de Schacht s'est ainsi intéressée à son approche de la Sunna qui en fait d'abord une émanation de pratiques anonymes de la communauté, rétrospectivement attribuées au Prophète pour appuyer leur autorité normative, qui minimise ensuite la stature du Prophète comme référence normative dans les sources précoces, et la caractérise enfin dans les formulations légales comme un idéal opposé à la

⁶⁰ Mohammed Hocine BENKHEIRA, « Droit musulman », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 115 | 2008, 163-166.

⁶¹ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, *op. cit.*

⁶² Voir: Wael B. HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005. ; J. FUECK, « The Role of Traditionalism in Islam », in Harald MOTZKI (dir.), *The formation of classical islamic World, Hadith*, New York, Routledge, 2016.

pratique effective. Nous pouvons à cet égard mentionner d'abord la thèse de M.M. Bravmann⁶³, qui montre que l'idée préislamique de la sunna comme précédent normatif individualisé se perpétue très récemment dans l'histoire de l'Islam à travers le concept de Sunna du Prophète⁶⁴. Tout en se tenant à distance de la vision religieuse orthodoxe des origines de la Sunna, Bravmann se refuse ainsi dans le même temps à la réduire à une création rétrospective de la pensée légale du IX^e siècle, ou à l'attribution au Prophète de pratiques anonymes. Il soutient qu'il existe, en réalité, dans la Sunna du Prophète des éléments de normativité qui précèdent la formalisation de la littérature des Hadiths. Cette pratique normative consiste alors, dans ses premières acceptions, en un ensemble de comportements observés par le Prophète, qui pouvaient parfois être dérivés de pratiques antérieures à la Révélation et considérées comme partie intégrantes de l'exemple prophétique par les premiers musulmans⁶⁵. À la fin du règne du calife Umar (r.634-644), la pratique de Muḥammad constituait ainsi déjà un exemple autonome, distinct de celui de ses Compagnons et successeurs⁶⁶. Selon lui, même si l'exemple des deux premiers califes Abū Bakr et Umar était valorisé, « *une prédilection existait évidemment pour la Sunna du Prophète depuis le début. Au moment de l'élection de 'Uṭmān, l'adhésion à la pratique (sunna, sīra) du Prophète s'était déjà imposée comme un concept inaltérable, fondamental, de l'islam* »⁶⁷. Reprenant un extrait d'Abū Yūsuf qui mentionne « la Sunna bien préservée dans la mémoire et bien-connue (*al-sunna al-mahfūza al-ma'rūfa*) », sur lequel s'appuie Schacht pour avancer que la Sunna représente « *simplement la doctrine de l'école, le résultat d'objections religieuses systématiques contre l'ancienne pratique légale laxiste* »⁶⁸, Bravmann estime que l'autorité désignée ici ne peut être que le Prophète, puisque l'épithète « bien préservé dans la mémoire » était « *automatiquement identifié comme « la Sunna du Prophète », même lorsque le nom du Prophète n'était pas mentionné* »⁶⁹.

Dans la même perspective, Noel Coulson, insiste sur une nuance entre la forme de l'exemple prophétique tel qu'il est recensé dans les compilations canoniques, que les Hadiths peuvent n'avoir acquise que durant le VIII^{ème} siècle, et le contenu de ces traditions qui peut refléter des pratiques effectives plus anciennes. Tout en rejoignant Schacht sur l'essentiel de ses vues, il tend à relativiser ses conclusions systématiques à propos de la datation tardive de la

⁶³ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, op. cit.

⁶⁴ M. M. BRAVMANN, *The Spiritual Background of Early Islam.*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

⁶⁵ *Ibid.*, p.125.

⁶⁶ *Ibid.*, p.129.

⁶⁷ *Ibid.*, p.133.

⁶⁸ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, op. cit., p.75.

⁶⁹ M. M. BRAVMANN, *The Spiritual Background of Early Islam.*, op. cit., p.131.

mise en circulation de traditions légales, qu'il situe vers 719 au plus tôt, et sa négation de l'authenticité de la quasi-totalité des jugements attribués au Prophète. Ce « *vide supposé ou plutôt créé* ⁷⁰ » dans l'histoire du développement légal des premiers siècles de l'islam s'avère, pour Coulson, intenable d'un point de vue pratique et historique. De ce point de vue, s'il est bien démontré que les chaînes de transmission des traditions sont apocryphes, il reste que la substance normative de beaucoup de ces traditions, en particulier celles qui répondent à des cas légaux quotidiens soulevés par la mise en application des préceptes coraniques, peuvent bien représenter au moins approximativement les décisions du Prophète qui ont été initialement préservées oralement. Cette observation est partagée par Ahmad Hasan, qui estime que si le Coran constitue le référent normatif premier de la Communauté des premiers musulmans, c'est bien la manière dont le Prophète a mis en acte les injonctions de la Révélation qui s'impose comme la loi⁷¹. Ce dernier rôle dérive du terme coranique « *uṣwa* », qui distingue spécifiquement l'exemple de Muḥammad des Sunna-s précédentes. Dans cette perspective, « *le Coran et la Sunna du prophète sont liés, voire entremêlés, de telle sorte qu'ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Nous pouvons les considérer comme 'un ensemble intégral'* ⁷² ». Pour Hasan, le concept de Sunna du Prophète a donc nécessairement vu le jour dès les débuts de l'Islam, de façon bien distincte de la Sunna des tribus arabes préexistantes. S'il est indéniable que des pratiques antéislamiques ont perduré dans l'Islam, elles portent cependant le sceau prophétique, et cessent de fait d'être considérées comme indépendantes de son autorité⁷³.

D) *La Sunna comme concept normatif indépendant du registre légal*

Un troisième volet des critiques adressées à la thèse de Schacht tend à atténuer les conclusions de la science historique, qui rapporte la question de l'authenticité du savoir hérité du Prophète et des premières générations à la rétroprojection d'enjeux politiques et légaux ultérieurs, en proposant en retour de suivre les expressions du concept de Sunna dans les domaines du savoir adjacents à celui des corpus traditionnistes. Dans cette perspective, la nuance s'observe par des analyses élargies au champ extra-légal, mobilisant la variété des genres du récit ayant recours aux Hadiths afin de mieux situer les origines et les usages possibles de ces traditions prophétiques : les chercheurs s'appuient ainsi sur les sources historiques, exégétiques, biographiques ou du conte populaire pour compléter le paysage des origines de la

⁷⁰ Noel J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, 1964.,p.65.

⁷¹ Ahmad HASAN, « The Sunnah-It's early concept and development », *Islamic Studies*, 1968, vol. 7, n° 1.,p.49.

⁷² *Ibid.*,p.50.

⁷³ *Ibid.*,p.49.

Sunna, souvent focalisé sur les problématiques légales. John Burton, dans son article « Notes towards a fresh perspective on the Islamic Sunna », s'appuie ainsi sur des Hadiths relatifs au jeûne rituel, et soutient que ces traditions, qui ne peuvent être considérées comme des récits historiques, reflètent à l'origine des points de vue exégétiques, issus du domaine du commentaire coranique, qui se sont frayé un chemin dans le genre du récit historique, la *sīra*. A partir de là, ils sont entrés dans le domaine du *fiqh* en tant que Sunna, c'est-à-dire en tant qu'acte de piété recommandé ou volontaire, distinct du champ des obligations (*wājib*)⁷⁴. Juynboll situe pour sa part les débuts de la diffusion de récits normatifs à propos du Prophète dans le genre des contes (*qiṣaṣ*) qui dépeignent la vie et les vertus (*faḍā'il*) de Muḥammad ou des premiers musulmans, et font l'objet d'une transmission formelle et standardisée vers 670⁷⁵.

Dans une approche attentive aux occurrences du terme dans les sources précoces de l'Islam, inscrite dans des champs plus larges que celui de la pensée légale, Nicolet Boekhoff-Van Der Voort avance des conclusions qui vont dans le même sens⁷⁶. L'auteur propose de suivre le développement du concept dans les trois premiers siècles de l'Islam, par une comparaison de ses occurrences dans un corpus désigné d'ouvrages historiques (*tārīḥ*) et biographiques (*sīra*) consacré à la vie du Prophète et des quatre premiers califes. Il remarque que parmi les différents types de Sunna relevés⁷⁷, la Sunna du Prophète constitue — avec la Sunna indéfinie — le plus courant. En outre, la plupart des termes se référant à la Sunna du Prophète apparaissent en combinaison avec le Coran dans l'expression « *le Livre de Dieu et la pratique de Son Prophète* », ce qui conduit à confirmer à première vue l'idée d'une prédominance de la Sunna du Prophète et du Coran comme sources normatives légales ou quotidiennes à la fin du VIII^e siècle. Cependant, le spécialiste souligne que lorsque les périodes auxquelles le corpus étudié sont examinées plus précisément, en opérant notamment une « *distinction entre les périodes des ancêtres pré-islamiques du Prophète, la durée de vie du Prophète, et le règne des quatre premiers califes, une image différente émerge*⁷⁸ ». Dans le

⁷⁴John BURTON, « Notes towards a fresh perspective on the Islamic Sunna », in Harald MOTZKI (dir.), *Hadith*, New-York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016., pp.40-51.

⁷⁵G.H.A JUYNBOLL, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983., pp.11-12.

⁷⁶Nicolet BOEKHOFF-VAN DER VOORT, « The Concept of Sunna Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam », in *The Sunna and its Status in Islamic Law. The Search for a Sound Hadith*, Edis Duderija, Londres, Palgrave Macmillan, Palgrave Series in Islamic Theology, Law and History, 2015, pp.39-58.

⁷⁷L'analyse des occurrences de la Sunna dans ce corpus révèle huit types différents de Sunna : celle de Dieu, de groupes non-musulmans, de groupes de musulmans, la sunna relative au pèlerinage *ḥaġġ*, d'individus préislamiques, de Compagnons, du Prophète Muḥammad, et la Sunna indéfinie. Voir *Ibid.*, pp.25-33.

⁷⁸*Ibid.*, pp.20-21.

Kitāb al-mağāzī de Ma‘mar b. Rāshid (m.770) par exemple, la seule occurrence du verbe « *sanna* » mentionné dans une tradition inscrite dans la période du Prophète Muḥammad n’est pas lié au Prophète, mais fait plutôt référence à l’établissement d’une habitude par l’un de ses Compagnons. La forme singulière « *sunna* » est quant à elle utilisée dans trois traditions décrivant des événements au cours de la dernière année du règne du calife ‘Umar, en 644. Les œuvres plus tardives mentionnent les trois formes Sunna/Sunan/Sanna relativement aux califes : dans les *Tārīḥ*-s d’Al-Ya‘qūbī (m.897) et Al-Ṭabari (m.923), contrairement aux autrestextes qui datent du deuxième et du début du troisième siècles de l’hégire, les termes sont mentionnés majoritairement en référence à la période des quatre califes bien-guidés. L’auteur estime ainsi qu’il est « *remarquable que dans les deux dernières œuvres historiques, la majorité des termes, et le mot Sunna en particulier, sont mentionnés dans la partie sur les califes* ». Ces observations tendent ainsi à montrer que l’exemple normatif du Prophète est bien attesté dans les sources précoces, mais que les sources les plus tardives montrent une diversité de Sunna-s encore prégnante au IX^e siècle, voir plus variée que dans les œuvres de *sīra* plus anciennes⁷⁹.

Enfin, s’agissant des corpus des Hadiths en propre, Aisha Y. Musa remarque des usages plus nuancés du terme Sunna, malgré l’institutionnalisation théorique de l’exemple prophétique comme sa source exclusive. En effet, en examinant les contenus des Hadiths (*mutūn*), la chercheuse relève une plus grande variété de référents normatifs que ne laisserait penser les effets décrits précédemment de «hadithification de la Sunna », puisque des figures comme ‘Umar, Abu Bakr ou les califes bien-guidés en général sont fréquemment mentionnés comme initiateurs de Sunna. Elle souligne ainsi que « *l’impression donnée par les occurrences limitées du terme Sunna et ses verbes relatifs dans les textes (mutūn) des traditions individuelles (hadith) est souvent en décalage avec l’impression donnée par la structure, l’organisation et même les titres des collections* »⁸⁰. De la sorte, à rebours de l’idée d’une autorité prédominante de la Sunna du Prophète, exclusive des autres types de Sunna, ces développements insistent sur le constat que le parcours historique du concept, et en particulier de la Sunna du Prophète comme précédent pour les générations ultérieures, s’inscrit dans un paysage normatif varié au cours des trois premiers siècles de l’Islam. La notion d’exemple prophétique tel qu’appréhendée du temps des premiers successeurs du Prophète se distingue donc conceptuellement de la « Sunna prophétique » formulée à la fin du deuxième siècle de l’Islam.

⁷⁹ *Ibid.*, p.25.

⁸⁰ Aisha Y. MUSA, « The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of sunna », *op. cit.*, p.91.

De cette manière, contrairement à la réputation que connaît le terme aujourd'hui, il apparaît que si la Sunna en tant qu'exemple normatif du Prophète existe bien dans les sources précoces de l'islam, elle s'entend souvent, même jusqu'au IX^e siècle en ce qui concerne les sources historiques, en référence à une pluralité de précédents, et ne se confond pas exclusivement avec l'exemple du Prophète tel qu'appréhendé dans la littérature traditionniste. Surtout, les thèses qui nuancent les conclusions septiques portées par l'approche de Schacht nous permettent d'entrevoir d'emblée une première direction de la critique des Hadiths formulée par les penseurs musulmans contemporains, que nous souhaitons analyser dans les mouvements suivants de ce chapitre : celle d'une distinction fondamentale à opérer entre l'historicité des Hadiths et l'authenticité de la Sunna prophétique, proposée par les réformistes musulmans contemporains à partir d'une réflexion ancrée dans les représentations culturelles qui leur sont propres.

II) Sunna et Hadiths : liens sémantiques et implications normatives

A) Définition du terme Hadith

Avant d'examiner les implications de ces distinctions conceptuelles parmi les penseurs musulmans contemporains, cette distance prise par la recherche avec la connotation orthodoxe de la Sunna du Prophète nous amène d'abord à interroger le rapport de la Sunna avec les Hadiths, puisque le consensus classique formalisé par Al-Šāfi'ī identifie conceptuellement la Sunna du Prophète aux Hadiths rapportés de lui.

Nous avons souligné que la Sunna suppose sémantiquement la perpétuation d'une voie, modèle ou exemple, dont le caractère pratique ou idéal, individuel ou anonyme, est débattu par les chercheurs. Quant à la notion de « Hadith », J. Robson relève qu'elle désigne un récit, un propos, qui, employée avec l'article défini *al-ḥadīṭ*, signifie alors la « Tradition rapportant les actes ou les paroles du Prophète, ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en sa présence »⁸¹. Dans ce cas, il est parfois utilisé comme synonyme de *ḥabar* (nouvelle, information) ou de *āṭar* (trace, vestige). Les théoriciens du droit réservent cependant généralement le terme *ḥadīṭ* à la Sunna du Prophète, et les termes *ḥabar* ou *āṭar* à celle d'autres autorités, notamment les Compagnons.

⁸¹ J. ROBSON, « Ḥadīṭh », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 1960.

Si la définition de Robson renvoie directement à la notion de *ḥikāya* (récit), étymologiquement, le terme *ḥadīṭ* revient à la racine HDT, dont le *Lisān al-‘arab* spécifie qu’elle recouvre le sens d’« advenir », donnant « *ḥudūt* » comme antonyme à « *qudma* » et « *ḥaduṭa* » (être récent, nouveau), forme qui ne se rencontre que couplée à « *qaduma* »⁸². De cette dernière variation découle le terme *muḥḍaṭa* (plrl. *muḥḍaṭāt*) qui se dit des innovations inopportunes à l’écart du chemin des Ancêtres pieux, soit « *ce qui ne figure ni dans le Livre, ni dans la Sunna, ni dans le Consensus* »⁸³.

Le lien sémantique entre ces termes dérivés de la racine HDT et le sens usuel de « dit, propos » ne semble donc pas évident à première vue. Pierre Larcher émet ainsi l’hypothèse que, par une dérivation sur le modèle des premières et secondes impositions (*al-waḍ‘ al-‘awwal wal-waḍ‘ al-tānī*), *ḥadīṭ* passe de « ce qui est arrivé/vient d’arriver » à « récit de ce qui est arrivé » : « *il y’a dans la synchronie de l’arabe classique deux ḥadīṭ indépendants l’un de l’autre, mais, en diachronie, il n’y a en a qu’un seul, dont les deux sens, pour différents qu’ils soient, n’en sont pas moins reliables* »⁸⁴. Cette double connotation du terme, renvoyant à la fois à l’événement et à son récit, désigne, par métonymie, tout propos ou discours. Le Hadith est alors l’acte de parole, ou le dit. Le *Lisān al-‘arab* spécifie ainsi que le terme *al-ḥadīṭ* prend le sens de nouvelle information (*al-ḥabar al-ḡadīd*), au sens de discours ou d’énoncé⁸⁵. C’est à ce dernier sens que renvoie *taḥḍīṭ*, substantif du verbe dénommatif *ḥaddaṭa*, s’entretenir avec quelqu’un.

B) De la Sunna aux Hadiths : représentations divergentes de la Tradition prophétique

Ces implications linguistiques du terme Hadith étant exposées, il s’agit d’explorer plus spécifiquement sa relation à celui de Sunna, dont nous avons spécifié qu’il suppose la perpétuation d’une voie, d’un modèle ou d’un exemple, et dont le caractère pratique ou idéal, individuel ou anonyme, est débattu par les chercheurs. Il apparaît de fait qu’une double relation sémantique s’établit entre les termes en jeu : comme nous l’avons souligné, la Sunna est rapportée, dans les ouvrages de théorie du droit (*uṣūl al-fiqh*), aux paroles, actes et décisions du Prophète, dont le produit de la transmission est désigné par le terme technique de Hadith. Dans cette conception, la relation entre Hadith et Sunna est donc celle de contenant à contenu, la

⁸² Muḥammad Ibn Mukarram IBN AL-MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, *op. cit.*, entrée [ḥ,d,t].

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Pierre Larcher, « Le mot de ḥadīṭ vu par un linguiste », *Das Propheten ḥadīth. Dimensionen einer islamischen Litteraturgattung*, 2005, n° 1, Philologische-Historische Klasse, pp. 7-13.

⁸⁵ Muḥammad Ibn Mukarram IBN AL-MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, *op. cit.*, entrée [ḥ,d,t].

Sunna étant fixée par les Hadiths. Cependant, une nuance est introduite dans la définition de Robson : si Hadith est traduit par récit du prophète ou sur le prophète, la Sunna est rendue, elle, par « coutume »: ici, le Hadith n'est donc plus, comme auparavant, « la Tradition », mais une partie du signifié de la sunna, qui suppose une parole, ou un récit faisant état d'actes ou de décisions du prophète. Cette double relation linguistique se révèle cruciale pour comprendre les différentes interprétations données de la relation entre la Sunna et les Hadiths. L'absence de synonymie exacte introduit de fait une nuance de taille quant au potentiel normatif de l'exemple prophétique d'une part, et des récits qui en rendent compte d'autre part. Ahmad Hasan estime ainsi que l'idée, véhiculée par les spécialistes des Hadiths, d'une consubstantialité entre la Sunna comme loi et les récits attribués au Prophète est biaisée : un Hadith peut contenir, normativement, plusieurs Sunna-s, de la même façon qu'une Sunna n'est pas nécessairement attestée par un Hadith, les deux sources pouvant même parfois se contredire⁸⁶. A. Hasan en conclut ainsi que « *la différence entre les sens premiers de Sunna et Hadith réside dans le fait que le premier terme recouvre les traditions bien connues, la pratique établie et les coutumes des musulmans, tandis que le second renvoie uniquement à la narration des lois fixes et définies énoncées par le Prophète*⁸⁷ ».

Cette distinction entre les concepts de Sunna et de Hadith résonne également chez Yasin Dutton, qui en fait un point nodal de la pensée légale du *Muwatta'* de Malik ibn Anas. En effet, l'éponyme de l'école malékite érige la pratique (*'amal*) de la communauté médinoise en clé de voûte de ses méthodes de raisonnement (*ra'y*). Dutton considère en outre que cette distinction est cruciale, plus largement, pour la compréhension du développement de la loi islamique durant sa période de formation. Rejoignant Schacht sur le constat d'un « *bouleversement de signification du terme Sunna*⁸⁸ » à la fin du II^e siècle de l'Islam, Dutton estime toutefois que ce dernier, en soulignant l'opposition des anciennes écoles de droit à la majorité des Hadiths, conclut à tort à l'absence de normativité de la Sunna du Prophète pour ces écoles, et à leur méfiance généralisée envers l'authenticité des Hadiths. L'extension de l'argumentaire de Schacht sur les Hadiths au concept de Sunna conduit son auteur, selon Dutton, à « *une fausse équation en ce qui concerne les anciennes écoles, pour qui les deux termes ont toujours été distincts. Le rejet de certains Hadiths n'était pas considéré comme rejet de la Sunna du*

⁸⁶ Ahmad HASAN, « The Sunnah-It's early concept and development », *op. cit.*,p.49.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Yasin DUTTON, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, The Muwatta', and Madinan 'Amal*, New Delhi, Kailash Balani for Lawman (india) PL, 1999.,p.172.

Prophète : au contraire, il était considéré comme une clarification de cette Sunna ⁸⁹». L'auteur récuse ainsi principalement la confusion entre les deux concepts dans la majorité des travaux spécialisés, et, tout en considérant que l'exemple du Prophète était normatif pour les premières générations de musulmans, plaide pour une approche des origines de la Sunna qui s'intéresse à la manière dont ce modèle prophétique devait être suivi. La question n'est donc pas de savoir si les actes et instructions du Prophète étaient une source normative ou non durant les trois premiers siècles de l'Islam, mais plutôt si cet exemple se reflétait principalement dans les Hadiths, comme le soutient la vision orthodoxe, ou par d'autres voies. La pensée de l'éponyme de l'école malékite, manifeste dans son *Muwatta'*, dessine ainsi une vision de la Sunna dont la connaissance est atteinte principalement par le '*amal*, qu'il soit corroboré ou non par des Hadiths. Dutton souligne d'ailleurs que c'est précisément cette indifférence à la preuve textuelle qui a conduit les tenants des écoles de droit d'Iraq, et plus tard Al-Šāfi'ī, à rejeter le '*amal* médinois qui pouvait, de leur point de vue, dériver d'autorités locales et de fait ne pas être contraignant pour les autres musulmans. Cependant, même dans les rangs des opposants à la *praxis* médinoise, la représentation exclusive de l'exemple prophétique par les traditions n'est pas scellée d'avance. De ce point de vue, Abū Yūsuf, rétif à accepter les preuves légales issues du '*amal* de Médine, distingue toutefois, dans deux passages différents de son *Siyar al-Awzā'ī*, les Hadiths irréguliers qui ne « représentent pas la Sunna » et les Hadiths bien connus qui le font⁹⁰, ce qui témoigne, pour Dutton, d'une reconnaissance en creux d'une différence fondamentale entre Hadith et Sunna. Dans cette perspective, Mālik, sans être hostile par principe aux Hadiths, leur préférerait le '*amal* fondé sur « l'expérience existentielle comme véritable indicateur de la Sunna, tandis que les iraqiens, tout en préconisant un concept similaire de la Sunna normative, ne l'acceptaient que lorsque cette Sunna était appuyée par des rapports formels, avec un lien direct soit avec Prophète soit avec Compagnons »⁹¹. C'est cette tendance iraquienne qu'Al-Šāfi'ī accentue en érigeant comme seconde source normative de l'Islam une conception formelle de l'autorité du Prophète, minimisant du même coup à la fois la diffusion pratique de cette Sunna, et l'autorité des Compagnons, Successeurs et autres intercesseurs de la Sunna prophétique.

Cette restriction de la Sunna à la pratique introduit une distinction fondamentale pour notre analyse, puisqu'à travers la délimitation du spectre sémantique couvert par le couple

⁸⁹ *Ibid.*, p.173.

⁹⁰ *Ibid.*, p.175.

⁹¹ *Ibid.*

Sunna-Hadith, c'est la question de la sélection du matériel prophétique compris dans la Sunna, et donc du potentiel normatif du corpus traditionnel attribué au Prophète, qui se pose. Or, cette double relation linguistique fait précisément l'objet d'interprétations divergentes parmi les penseurs musulmans contemporains qui se sont intéressés à la notion de Sunna et, fatalement, à son rapport avec celle de Hadith. Les approches respectives autour de ces présupposés sémantiques préfigurent en outre les positionnements doctrinaux qui se dessinent dans les autres champs de controverse sur la question. Comme nous le verrons dans les chapitres consacrés au sujet des débats d'ordre épistémologique ou théologique, et de leurs extensions légales et normative. On retrouve dans le recours aux définitions sélectives des termes Sunna et Hadiths les prismes respectifs des approches salafiste, coraniste et traditionniste qui s'affrontent à l'ère de la *Nahḍa*. Ainsi la simple définition conceptuelle devient-elle un procédé d'appui des projets réformistes concurrents qui s'opposent à l'ère de la *Nahḍa* à propos de la place de la Sunna dans la normativité islamique.

III) Approches conceptuelles de la Sunna et des Hadiths chez les penseurs réformistes contemporains

A) La Sunna comme concept pratique : restriction de la portée normative du corpus des Hadiths

Les réformistes contemporains s'attaquent au premier fondement traditionniste en proposant une redéfinition de la Sunna, ou plutôt ce qu'ils conçoivent comme un retour à sa définition originelle. Au sein des approches critiques du concept de Sunna, le penseur Rašīd Riḍā joue un rôle crucial dans les formulations réformistes, à la fois chronologique, en tant que précurseur au début du XXe siècle du réformisme de la *Nahḍa*, et conceptuel, puisqu'il a initié et nourri la distinction entre Sunna et Hadiths dans les débats contemporains sur le statut de la Tradition prophétique en islam. L'approche de Rašīd Riḍā à l'égard de la Sunna se dessine notamment à travers ses textes publiés dans sa revue *Al-Manār*, qui rendent compte plus largement de l'aspect polémique que revêt la notion parmi ses contemporains. Il y aborde les Hadiths du Prophète qui font partie de la Sunna dans un sens restreint à celui de la « pratique » et « des actions », d'abord parce que celles-ci sont plus sûres que les paroles transmises, qui peuvent être interprétées de façon erronée : « *en ce qui concerne sa Sunna, si cela voulait dire ses paroles, il y' aurait autant, si ce n'est plus, d'hésitations à son sujet que pour le Coran, dans la mesure où le Coran est plus clair, ayant été transmis à la lettre, tandis que le Hadith a*

*largement été transmis selon le sens. Donc la Sunna ne signifie que la pratique, et le modèle hérité du Prophète par la pratique, or la pratique n'est pas sujette au doute »⁹². Selon Riḍā, c'est bien là le sens linguistique originel du terme, et c'est aussi le sens dans lequel les Compagnons l'entendaient dans les témoignages bien-corroborés (*mutawātir*) qui leurs sont attribués. Ce point de vue est encore plus évident dans son travail exégétique d'envergure, le *Tafsīr al-Manār*: « les paroles ne permettent pas d'accéder au sens d'une manière univoque, qui se passe d'interprétation, contrairement aux actions, même si ces paroles sont d'une extrême limpidité. C'est pour cela que 'Alī a dit à Ibn 'Abbās lorsqu'il l'a missionné auprès des *Hawāriğ* : " persuade-les par la Sunna, car le Coran n'est pas univoque ". Donc ce que nous entendons par Sunna, c'est le sens que nous venons de démontrer, et qui est conforme à la langue, et ce n'est donc pas le sens conventionnel des *muḥadithūn* et des exégètes qui comprennent les récits (*aḥbār*) oraux etc.. »⁹³. Cet accent mis par Riḍā sur la pratique de la communauté entant que support le plus fiable de la Sunna fait ostensiblement écho aux conceptions préclassiques étouffées par le triomphe de la thèse shafi'ienne de la loi religieuse : parmi les opposants mentionnés dans les textes d'Al-Šāfi'ī, identifiés comme *Ahl al-ra'y* ou *Ahl al-kalām*, l'idée s'est imposée que la Sunna prophétique maintenue vivante par l'exemple des Compagnons et de leurs épigones s'est si bien établie dans la pratique que le recours aux textes des corpus de Hadiths pour l'appuyer est au moins superflu, sinon périlleux, en raison de la difficulté d'établir l'authenticité des récits transmis oralement⁹⁴. En s'engageant dans le prolongement de ce point de vue, l'argument de Riḍā implique ici plusieurs conséquences, que nous nous contentons à ce stade de souligner : il situe à la fois le statut herméneutique de la Sunna par rapport au Coran, et le statut épistémologique des témoignages qui sont habituellement inclus dans le giron de la Sunna en distinguant de ce point de vue les traditions qui relèvent de la « pratique » et celles qui relèvent de « la parole ». Retenons que pour Riḍā, d'un point de vue strictement sémantique, « la Sunna n'a d'autre sens, dans les coutumes des anciens et dans notre coutume, que le comportement du Prophète et de ses Compagnons, comme la conduite dans la prière et le pèlerinage (*ḥağğ*) »⁹⁵.*

L'approche classique orthodoxe, qui s'est imposée deux siècles après la mort du Prophète, relève donc d'une extension arbitraire, tant sémantique que normative, du domaine

⁹² Muḥammad Rašīd RIḌĀ, « *Nahī al-Sahāba wa rağbatuhum 'ani l-riwāya* », *Al-Manār*, 1907, n° 10, p. 853.

⁹³ Muḥammad Rašīd RIḌĀ, *Tafsīr al-Manār*, 2^e éd., Le Caire, Matba'at al-Manār, 1947, n° 8., pp. 254-255.

⁹⁴ Voir Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New-York, Palgrave Macmillan, 2008., pp.17-21.

⁹⁵ Muḥammad Rašīd RIḌĀ, *Tafsīr al-Manār*, op. cit., pp. 254-255.

de la Sunna à des parties de la tradition qui par nature doivent en être exclues: pour Riḍā, certains savants et Traditionnistes (*muḥadditūn*) mettent ainsi sur un pied d'égalité le « Hadith », qui renvoie à l'ensemble des dits du Prophète, et la « Sunna », qui désigne uniquement ses actions: « *il est étrange qu'il ait échappé à certains muḥadditūn qu'il existe une différence entre « Sunna » et « Hadith dans les usages des Compagnons, qui sont conformes au sens linguistique du terme, et ils attribuent à la Sunna un sens qu'ils ont créé eux-mêmes à posteriori* »⁹⁶. Il ajoute : « *sache que la Sunna est autre chose que le compte-rendu des paroles du Prophète. La Sunna est sa conduite, elle est définie par les Compagnons comme une pratique (...), même si les muḥadditūn se sont mis d'accord ultérieurement pour étendre le sens de Sunna à tout discours faisant référence au Prophète* »⁹⁷. Il y'a donc bien chez Riḍā, à côté de la définition de la Sunna comme *praxis*, une surélévation du consensus de la première génération de croyants qui a préséance sur celui des savants ultérieurs, soit sur le consensus classique qui se forme à posteriori à partir de la théorie d'Al-Šāfi'ī valorisant une Sunna indissociable des Hadiths, perçue à la fois comme exégèse et complément normatif du Coran. Cet accent mis par Riḍā sur le sens qui fut donné à la normativité parmi les premières générations de musulmans fait donc des Compagnons les pourvoyeurs d'une tradition vivante, ce qui explique l'absence de différenciation dans les premières écoles de droit entre les Sunna-s du prophète et celles des premiers califes, ou entre les récits rapportés du Prophète ou ceux d'autres figures illustres. La logique traditionnaliste est donc, dans une certaine mesure, poussée à son paroxysme, se limitant aux premiers Compagnons du Prophète dans la définition des concepts religieux fondamentaux. La seule référence à cette génération suffit, à l'exclusion des interprétations ultérieures, en particulier celles des traditionnistes perçues comme déviations. Cependant, deux spécificités doivent être relevées : d'abord, le recours à ces autorités est sélectif, et se trouve conditionné aux aspects pratiques du culte. Ces rites sont ensuite eux-mêmes tributaires du texte coranique, puisqu'ils ont pour principale fonction d'en expliciter les termes, ce qui exclut d'emblée les pratiques extra-coraniques du domaine de la Sunna normative. En effet, dans sa réponse à un article du polémiste Tawfiq Ṣidqī « *Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū* », publié dans *Al-Manār*⁹⁸ et dans lequel la seule source normative scripturaire reconnue en Islam est le Coran, Riḍā affirme que « *les questionnements [de Ṣidqī] se résument à ce qui a été apporté du Prophète à part le Coran, et les pratiques dont les musulmans ont hérité qui n'ont pas atteint le statut de connaissance consensuelle et nécessaire*

⁹⁶ Muḥammad Raṣīd RiḌĀ, « Nahy al-Saḥāba wa raġbatuhum 'ani l-riwāya », *op. cit.*, p.853.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Mūḥammad Tawfiq 'Afandī SiDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, pp. 515-524.

*en religion, et tout cela est matière à iğtihād*⁹⁹». Riḍā distingue donc bien dans la Sunna les directives qui s'appuient sur des prescriptions coraniques, dont l'autorité n'est pas remise en cause, et les éléments qui ne trouvent de fondement ni dans le Coran ni dans la pratique ou le consensus des premiers musulmans, et dont la normativité peut être débattue.

Les arguments de Riḍā en faveur de l'exclusion de la « Sunna de parole » du concept général de Sunna se retrouvent également chez d'autres penseurs contemporains ou plus tardifs. L'un des traits remarquables de cette convergence conceptuelle est qu'elle rassemble des auteurs qui ont en principe des positionnements doctrinaux opposés, mais qui se réunissent dans cette idée d'une nécessaire reconsidération de ce qui fait le fondement de la normativité religieuse, et en particulier par une mise au point autour des implications du terme Sunna. De la sorte, nous allons tenter de montrer que défenseurs et adversaires de l'autorité normative de la Sunna se rejoignent dans le diagnostic de sa réalité conceptuelle qui distingue pratique et Hadiths, tout en nourrissant par ailleurs de vifs antagonismes sur le statut général des Hadiths dans la loi religieuse.

Dans les colonnes d'Al-Manar d'abord, plusieurs contemporains de Riḍā ont publié des vues similaires sur la notion de Sunna. Le cheikh indien Sulaymān Al-Nadwī (1884-1953), figure majeure du mouvement Deobandi et fervent défenseur de l'autorité de la Sunna, précise par exemple dans son article « Elucidation du sens de la Sunna et détermination de son rôle indispensable (*taḥqīq ma'nā al-Sunna wa bayānu l-ḥajati ilayhā*) », publié en réaction aux thèses coranistes qui ont pris force parmi ses compatriotes : « *le Hadith est tout événement attribué au Prophète, même s'il ne l'a fait qu'une fois dans sa sainte vie, ou qu'une seule personne l'ait rapporté de lui. Quant à la « Sunna », elle désigne en réalité une pratique, j'entends pratique du Prophète, qui nous a été transmise elle-même par des pratiques bien-corroborées de génération en génération. Cela revient à ce que le Prophète a accompli, puis les Compagnons après lui, puis les Suivants après eux, ainsi de suite. Dans ce cas, il n'est pas nécessaire d'avoir des traditions transmises à la lettre. D'un autre côté, il se peut que les récits oraux diffèrent au sujet d'un événement en particulier, la transmission n'est alors plus continue (mutawātira) du point de vue de la chaîne de transmetteurs. Par contre, les pratiques se transmettent à l'identique, et sont donc bien continues, et c'est ce qui désigné par la Sunna*¹⁰⁰».

⁹⁹ Muḥammad Rašīd RIḌĀ, « Al-Manār », 1907, n° 9.,p.525.

¹⁰⁰ Suleymān AL-NADWĪ, « Taḥqīq ma'nā al-sunna wa bayānu l-ḥajati ilayhā », *Al-Manār*, 'Abd al-wahhāb Ibn 'Abd al-Ġabbār AL-DIHLAWĪ (trad.), 1929, n° 30.,pp.682-683.

Il nous semble intéressant de relever ici la proximité de cette approche avec celle de Muḥammad Tawfiq Ṣidqī, le porte-parole des thèses coranistes en Egypte, et donc l'adversaire de principe visé par l'article d'Al-Nadwī ¹⁰¹, afin de souligner certains traits qui rassemblent ces penseurs au-delà de leurs positionnements respectifs. Dans un article de mise au point publié après le fort écho polémique de ses vues radicales sur la Sunna, Ṣidqī tire ainsi les conclusions de ces distinctions nécessaires, adoubees par Riḍā, entre Sunna *qawliyya* et *fi'liyya*:

« Notre maître et réformateur de l'Islam éminent Muḥammad Rachid me rejoint sur ce point [i.e l'exclusion de la Sunna de parole], il est même mon premier guide. Pour ce qui est du deuxième point (la sunna 'amaliyya), le seul excès que j'ai commis selon moi concerne ma négation du caractère obligatoire de ce qu'ont compris les Compagnons à partir du Prophète »¹⁰². Ṣidqī inscrit donc sa démarche coraniste dans le prolongement direct des thèses de Riḍā, et réduit la portée des désaccords qui peuvent séparer sa théorie de celle de la figure majeure du réformisme *salafi*, reconnu pour sa rigueur dans la promotion d'un Islam qui se veut fidèle à ses premières origines. A travers l'enjeu de définition conceptuelle, l'affirmation de sa proximité intellectuelle avec Riḍā lui permet d'ancrer définitivement son argumentation dans le champ de l'orthodoxie sunnite la plus authentique, rejetant ainsi l'anathème porté sur les thèses coranistes par leurs opposants fondamentalistes et leur donnant droit de cité, ne serait-ce que par la pertinence de leurs questionnements, dans le discours religieux contemporain. Cela étant posé, les conclusions de ces mêmes questionnements soulevés par la démarche coraniste sont nuancées par Ṣidqī, qui se ravise sur certains points par rapport au premier article, résolument anti-Hadiths, qu'il avait publié une année auparavant : « J'affirme que la conviction qui m'est apparue après mûre réflexion est la suivante : l'Islam c'est le Coran, et le consensus des salaf et des musulmans en pratiques et croyances, c'est une religion obligatoire. En d'autres termes, les sources de l'islam sont le Livre, la Sunna prophétique selon son acception chez les salaf, soit sa voie et la pratique qu'il [le Prophète] a initiées en religion. Selon moi, les sunnan *qawliyya* n'entrent pas dans cette catégorie, à moins qu'il y'ait eu consensus sur le fait de les suivre, et qu'elles n'entretiennent pas de relations conflictuelles avec les réalités mondaines, comme certains *ḥudūd*, les montants de l'aumône ou ceux auprès de qui elle est prélevée, et le reste de ce qui n'est pas mentionné dans le Livre »¹⁰³. Il convient de relever ici les précisions

¹⁰¹Notons que dans l'article qui nous occupe, Al-Nadwī s'oppose surtout aux coranistes indiens et ne s'adresse pas directement aux vues de Ṣidqī.

¹⁰²Muḥammad Tawfiq 'Afandī ṢIDQĪ, « Usūl al-'islām. Kalimat 'Inṣāf wa i'tirāf », *Al-Manār*, n° 10, p. 140.

¹⁰³ *Ibid.*

apportées par Ṣidqī au positionnement coraniste radical qui appelle à rejeter d'emblée l'autorité normative de la Sunna au profit du seul texte coranique : il adjoint au Coran la Sunna pratique, entendue comme le prolongement des prescriptions coraniques, et le consensus des *salaf*, lui-même entendu comme émanation de la pratique prophétique. De ce point de vue, les approches de Riḍā, Al-Nadwī, et Ṣidqī s'alignent dans l'acceptation de la portée normative de la Sunna. Ṣidqī ajoute cependant une nuance supplémentaire quant au statut de la Sunna *qawliyya* : plus radical que les deux premiers auteurs, il rejette les Hadiths qui ajoutent aux prescriptions coraniques des lois contraires au consensus des savants ou ceux qui ne résistent pas à l'épreuve du temps. De ce point de vue, les règlements prophétiques marqués par leur époque, comme les montants de l'aumône, ou les châtiments pour certaines peines imprescriptibles (*ḥudūd*), sont exclues du giron de la Sunna normative. La Sunna se résume donc, sémantiquement et normativement, aux pratiques attestées du Prophète, dont le consensus des premières générations est une preuve supplémentaire.

En dehors d'*Al-Manār*, d'autres penseurs réformistes ont rejoint les vues de Riḍā sur la question. Maḥmūd Abū Rayya par exemple est réputé pour son approche critique à l'égard de la Sunna, surtout à travers ses positions virulentes à l'égard d'Abū Hurayra et d'un groupe fourni de transmetteurs parmi les Compagnons¹⁰⁴. Dans son ouvrage le plus célèbre et commenté, *Āḍwā' 'alā al-sunna al-muḥammadiyya*, le disciple de Raṣīd Riḍā avance des conclusions bien plus radicales que son maître quant au statut normatif des Hadiths, qu'il distingue catégoriquement de celui de la Sunna authentique. Il écrit ainsi : « *les Sunan authentiques (al-mutawātira) du Prophète —qui sont les Sunnan d'action, mais aussi ce sur quoi se sont accordés les musulmans de la première période et dont ils avaient une connaissance— tout cela ne peut être ignoré ou réfuté par l'interprétation ou l'exégèse, comme par exemple les cinq prières, les deux genuflexions de l'Aube (fağr) et les trois du Crépuscule (mağrib), quatre pour le reste, chaque genuflexion consistant en une lecture du Coran debout et deux genuflexions à genoux etc.. En somme, ce qui est connu par la pratique depuis l'époque du Prophète à nos jours. C'est cela que recouvre la Sunna du Prophète, quant à son extension aux Hadiths, c'est une convention récente*¹⁰⁵ ». La même insistance sur le critère central de la transmission pratique se retrouve chez Maḥmūd Šaltūt. Dans son ouvrage *Al-Islām, 'aqīda wa šarī'a*, l'auteur conclut sa démonstration du sens de la Sunna ainsi : « *la Sunna associée au Coran et que l'on doit*

¹⁰⁴Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, *Āḍwā' 'alā al-sunna al-muḥammadiyya*, 6^e éd., Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1958.

¹⁰⁵*Ibid.*p.379-380

*observer comme on observe le Coran (..) n'est autre que la pratique concrète héritée et transmise du Prophète par voie de tawātur et attestée à l'unanimité*¹⁰⁶ ». Il introduit donc ici des critères supplémentaires, que Riḍā, n'a pas spécifiés : la transmission ininterrompue de génération en génération (*tawātur*), le caractère pratique de cette transmission, et l'exigence que cette pratique continue soit unanimement connue.

Cette distinction entre la Sunna comme pratique et les Hadiths comme parole se retrouve également, plus tardivement, chez l'égyptien Ğamāl Al-Bannā. Dans son ouvrage « *Al-sunna wa dawruha fī al-fiqh al-ġadīd* », il consacre un chapitre à l'évolution du concept de Sunna vers celui de Hadith, qui mène à la confusion sur le plan du droit religieux de ces deux termes originellement distincts par nature. Au travers du détour par l'analyse sémantique, l'auteur rappelle que dans ses déclinaisons linguistiques, le terme de Sunna revêt une connotation éminemment pratique, renvoyant à une action ou un fait, ce qui le place en antonyme du terme « Hadith » qui désigne un acte de parole¹⁰⁷. Les occurrences coraniques du terme versent en effet dans ce sens : sur les quatorze mentions du terme dénombrées par Al-Bannā dans sa forme singulière, et deux dans sa forme plurielle, la Sunna renvoie explicitement à un acte pratique. Le Coran fait notamment référence à la Sunna pour désigner le principe, la source, ou le modèle sur lequel Dieu a fondé la création en général et la société humaine en particulier¹⁰⁸. En ce sens, la distinction opérée par les théoriciens du droit entre Sunna de parole (*sunna qawliyya*) et Sunna d'action (*sunna fi'liyya*) est superflue, le concept même de Sunna de parole relevant de l'oxymore. Selon Al-Bannā, qui rejoint Riḍā sur ce point, les usages précoces du termes dans la littérature légale témoignent de cette distinction fondamentale, et montrent que la confusion entre la Sunna et les Hadiths est une élaboration juridique tardive : ainsi Sufyān al-Ṭawrī est-il qualifié d'imam du Hadith, Al-Awzā'ī d'imam de la Sunna, et Malik Ibn Anās est reconnu dans comme imam dans les deux domaines¹⁰⁹. Dès lors, la prépondérance des Hadiths dans la conception devenue orthodoxe de la Sunna tient à trois facteurs historiques : l'introduction des conteurs publics (*quṣṣāṣ*) dans les prêches au sein des mosquées décidée par le calife omeyyade Mu'āwiyya, d'abord, qui favorise un mouvement de diffusion de Hadiths marqués par un caractère hyperbolique destiné à instiguer la peur ou la ferveur religieuse parmi les croyants. Il en va ainsi des traditions relatives aux châtements dans la tombe, au jugement dernier, et aux

¹⁰⁶ Maḥmūd ŠALTŪṬ, *Al-Islām 'aqīda wa šarī'a*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1978.,pp.480-491.

¹⁰⁷ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ġadīd*, 2^e éd., Le Caire, Dar al-Fikr al-Islāmī, 1999.,p.10.

¹⁰⁸ *Ibid.*,p.11.

¹⁰⁹ *Ibid.*,pp.10-11.

descriptions du paradis ou de l'enfer. Cette Sunna omeyyade participe donc d'une volonté du dirigeant Mu'āwiyya de détourner l'attention populaire des préoccupations politiques¹¹⁰. Le second facteur qui favorise la production massive de Hadiths tient selon Al-Bannā aux ennemis de l'Islam, qui sont à l'origine de traditions mentionnant des versets abrogés ou oubliés du Coran, ou des événements falsifiés sur les débuts de l'Islam et attribués aux Compagnons du Prophète. Ces forgeries ont innervé les chaînes de transmissions valorisées par les Traditionnistes, ainsi que les ouvrages des exégètes du Coran. Le troisième groupe responsable de ce vaste mouvement de diffusion de Hadiths est celui des « forgers bien-intentionnés (*al-wuḍḍā' al-ṣāliḥīn*), qui, pour de pieux motifs, ont donné libre cours à leur imagination afin d'accentuer les manifestations de ferveur religieuse parmi les croyants¹¹¹. A ces trois facteurs fondamentaux s'ajoutent les besoins d'unicité de la jurisprudence : l'expansion de l'Islam et l'introduction de nouvelles réalités sociales et culturelles en son sein expliquent le recours, parfois sans réserve, aux Hadiths attribués au Prophète. La politique menée par les dirigeants, à commencer par Mu'āwiyya, de limitation de l'activité politique des juristes et de leur capacité de contestation du pouvoir, par la force ou en les subsumant au gouvernement, confine donc l'espace d'influence de la pensée légale à la sphère du culte. Ce dernier processus éclaire l'ampleur des développements juridiques consacrés aux moindres détails rituels¹¹².

Ces éléments qui ont contribué à démultiplier le rôle de la Sunna telle que conçue par les Traditionnistes dans le *fiqh* se concrétisent enfin par deux tournants historiques majeurs : la diffusion de la *Risāla* d'Al-Šāfi'ī, qui donne aux Hadiths la plus grande importance dans les fondements du droit, et la fermeture de l'*iğtihād* au cinquième siècle de l'Islam, qui scelle définitivement l'orthodoxie autour de la maxime partagée par les quatre écoles de droit: « *si un Hadith est authentique, il devient ma doctrine*¹¹³ ». Les effets de ce processus millénaire se font ressentir, selon Al-Bannā, sur une pensée religieuse progressivement résumée à la perpétuation d'une chaîne de témoignages (*silsilat* « *ḥaddaṭana* »), obsédée par l'authentification des traditions, dans laquelle le Coran n'est plus interprété qu'à travers les exégèses des traditionnistes.

B) *La Sunna comme concept évolutif : penser la Tradition prophétique sans les Hadiths*

¹¹⁰ *Ibid.*,p.12.

¹¹¹ *Ibid.*,p.13.

¹¹² *Ibid.*,p.14.

¹¹³ *Ibid.*,p.15.

Cette séparation entre l'autorité normative fondamentale de la Sunna et l'enjeu de l'authenticité des Hadiths se retrouve également dans les travaux du penseur pakistanais Fazlur Rahman (1919-1988). Dans son ouvrage *Islamic Methodology in History*, l'auteur répond à la fois aux tenants d'un islam rigoriste attachés à une lecture littérale des traditions attribuées au Prophète, et à ceux qui, parmi la recherche historique sceptique et les penseurs musulmans réformistes, appellent à renoncer catégoriquement aux Hadiths comme source historique de loi et de dogme. Il y défend un retour à la définition première du concept de Sunna, qui recouvre synchroniquement l'idée d'exemple normatif attribué au Prophète et celle d'une interprétation collective de cet exemple menée par la Communauté des croyants. Rapportant le sens premier de la Sunna du Prophète à « *un concept général plutôt qu'empli de contenu absolument spécifique*¹¹⁴», le second sens du concept renvoie à l'élaboration de la norme religieuse par la Communauté à travers les principes de l'interprétation (*iğtihād*) et du consensus (*iğmā'*). Dans cette dernière dimension, la Sunna est donc « *coextensive de l'iğmā'* », et ne se conçoit que dans sa nature évolutive, qui, « *par nécessité, autorise l'interprétation et l'adaptation*¹¹⁵». Les sources historiques préclassiques versent ainsi dans ce dernier sens de la Sunna, comme par exemple la lettre de Ḥasan al-Basri à Abd al-Malik b. Marwan, dans laquelle il est affirmé qu'en dépit de l'absence de Hadith en faveur des doctrines du libre-arbitre et de la responsabilité humaine, ces concepts relèvent de la Sunna du Prophète. Selon Rahman, « *ce passage de Hasan est révélateur du fait que la Sunna prophétique est plutôt une direction qu'un corps de lois exactement défini, et démontre que c'était précisément cette notion de « sunna idéale » qui était à la base de la pensée et de la pratique des premiers musulmans*¹¹⁶ ». Le *Muwatta'* démontre également qu'à l'époque de Malik ibn Anās, la Sunna s'entend dans le sens de pratique consensuelle de la communauté (*al-'amr al-muğtama' 'alaihi*)¹¹⁷. Le fait que Mālik, sur le cas du droit de préemption (*šuf'a*) par exemple, ne mentionne ni le Prophète ni un Hadith spécifique, mais parle de la « *sunna parmi nous* », démontre que « *la Sunna en question pouvait être établie par n'importe quelle autorité sans rompre avec le concept général de Sunna prophétique*¹¹⁸». Dans cette conception, Sunna et consensus communautaire « *se confondent littéralement, et sont, en réalité, matériellement identiques* ».

¹¹⁴ Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, op. cit., p.12.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹¹⁸ *Ibid.*

C'est avec cet arrière-plan conceptuel à l'esprit que l'aphorisme célèbre daté du deuxième siècle de l'Islam, « *la Sunna décide avant le Coran, le Coran ne décide point sur la Sunna (al-sunna qāḍiyya 'alā al-qur'ān, wa laysa al-qur'ān biqāḍin 'alā al-sunna)* », peut être compris. Loin d'entériner l'autorité de la lettre des Hadiths sur celle du Coran, il signifie que la Communauté a pour prérogative de prendre en charge collectivement l'interprétation de la Révélation, en conformité avec l'esprit prophétique et non par reproduction exacte de ses actions ancrées dans leur propre historicité¹¹⁹. C'est cependant cette dernière acception qui s'impose à la période qui suit Al-Šafi'ī, lorsque les deux concepts de Sunna et de consensus communautaire sont séparés, la Sunna étant définitivement accolée à la référence aux textes des Hadiths¹²⁰. C'est donc, à travers la formulation shaffienne, la conception traditionniste d'une Sunna coextensive des Hadiths qui est récusée par le recours de Rahman aux conceptions légales préclassiques. Cette distinction conceptuelle rapproche doublement les vues de Rahman et celles de Schacht sur la question de la source normative à l'origine de la Sunna : pour les deux auteurs, les Hadiths sont le produit de la tradition vivante de la communauté, et se développent donc non pas en amont, mais parallèlement à la Sunna fondée sur l'*iğtihād* et l'*iğmā'*. Rahman souscrit également à l'opinion de Schacht concernant la très faible proportion de Hadiths pouvant être retracés à l'époque du Prophète, considérant que la plus grande part des récits attribués à Muḥammad résultent de l'influence du mouvement Traditionniste et du besoin d'uniformisation des procédures administratives et légales, aboutissant à « *la substitution du Hadith au couple de l'iğtihād et l'iğmā'* », signant la « *fin du processus créatif* » dans l'élaboration de la Loi, si ce n'est au travers de l'élaboration délibérée de Hadiths¹²¹.

Toutefois, Rahman prend ses distances avec les conclusions schachtienne qui anéantissent le potentiel normatif de la Sunna prophétique avec l'impossibilité établie de consentir à l'authenticité historique des Hadiths. Il rejette, avec le scepticisme de Schacht, celui des penseurs musulmans hostiles aux Hadiths, disposés à sacrifier sur l'autel de l'examen historique critique « *le produit de quatorze siècles d'érudition qui séparent les Contemporains de l'époque du Prophète* ¹²²». Selon lui, la distinction irréfutable entre, d'un côté le sens technique théologico-légal, et le sens historique ou biographique des Hadiths de l'autre n'exclut pas, dans le même mouvement, une reconnaissance du caractère normatif du premier. De fait,

¹¹⁹ *Ibid.*, p.20.

¹²⁰ *Ibid.*, p.18.

¹²¹ *Ibid.*, p.21.

¹²² *Ibid.*, p.71.

la thèse traditionniste admet elle-même la possibilité d'une rétroprojection d'opinions ultérieures au Prophète, dès lors qu'elle reste fidèle à l'opinion ou à la pratique possible de Muḥammad dans une circonstance similaire. En ce sens, les Traditionnistes ne conçoivent pas leur activité comme strictement historique, en vertu du principe consacré par la Tradition elle-même : « *toutes les bonnes paroles peuvent m'être attribuées*¹²³ », ou encore d'après l'adage général, attribué par Al-Nawawī aux Karāmiyya, selon lequel « *tout Hadith qui résulte de pieuses intentions ne doit pas être rejeté*¹²⁴ ». Ces éléments tendent à démontrer que les Hadiths représentent non pas la Tradition par excellence, mais une synthèse de traditions vivantes accumulées au fil des trois premiers siècles. Le problème normatif se situe donc, pour Rahman, au-delà de l'aspect strictement épistémologique relatif à la pertinence historique de la littérature traditionniste. En effet, si le corpus des Hadiths revêt bien un sens normatif fondamental, il se distingue toutefois de la Tradition vivante par son caractère permanent et absolu. C'est dans cette fixité que réside l'antagonisme entre la Sunna des Traditionnistes et celle conçue par les premières générations¹²⁵. Le formalisme de la littérature des Hadiths, qui porte le sceau d'une époque dominée par un besoin impérieux de systématisation des sources normatives de l'Islam, s'est cependant étendu au-delà de ses prérogatives initiales pour aboutir, non pas à une opportune formalisation, mais à une rigidification totale du concept de Sunna. Or, puisqu'aucune tradition particulière ne peut être reliée au Prophète avec certitude, la Sunna, affranchie des pesanteurs de l'authenticité historique des Hadiths, ne peut que se rattacher à son caractère essentiellement évolutif : ainsi abordée, l'extrême diversité des points de vues retracés par la littérature des traditions prophétiques tend à la fois à rendre compte de leur manque d'historicité, et de leur potentiel normatif central pour l'orthodoxie sunnite soucieuse de se constituer en synthèse des opinions théologico-légales disponibles. Au lieu de « forgerie », Rahman emploie donc le terme de « formulation » pour qualifier les corpus de dires attribués au Prophète : à l'époque contemporaine, ces conclusions impliquent en effet d'approcher la littérature des Hadiths comme « *une somme d'aphorismes formulés par les musulmans eux-mêmes à propos du Prophète (...), un commentaire monumental sur le Prophète mené par la communauté primitive*¹²⁶ ». L'enjeu est donc, pour Rahman, d'en revenir au concept évolutif de la tradition vivante tout en se gardant des tentations hâtives à faire table-rase du passé : nier

¹²³ *Ibid.*, p.73. Voir également, sur ce point, Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, vol. 129, n° 2, pp. 259-285, URL complète en biblio.

¹²⁴ Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, op. cit., p.74.

¹²⁵ *Ibid.*, p.75.

¹²⁶ *Ibid.*, p.76.

catégoriquement la valeur normative des Hadiths reviendrait, dans ce dernier cas, à renoncer à tous les fondements de la pensée religieuse islamique, y compris ceux qui en garantissent la capacité d'adaptation à l'histoire. Il est, par exemple, établi avec certitude que les Hadiths entérinant l'autorité de l'*iğmā'* ne peuvent être authentiques au sens historique. Toutefois, confrontés aux connaissances établies par les sources biographiques de la *sīra*, qui font état des efforts du Prophète en faveur d'une unité de pensée et de buts pour sa Communauté, il ressort que les Hadiths en question reflètent bien l'esprit général de la Sunna prophétique¹²⁷. Rahman rappelle donc que, par la distinction d'un sens technique et d'un sens historique des Hadiths, il s'agit en définitive de séparer l'esprit prophétique qui doit guider l'élaboration de la loi, et le caractère fonctionnel des Hadiths élaborés dans leur contexte moral, social, légal et politique spécifique. Selon lui, « *d'une telle entreprise ne peut que découler l'idée que les points majeurs de l'orthodoxie traditionnelle doivent être modifiés et reformulés* ».

Plus tardivement, cet accent placé sur le caractère dynamique et évolutif de la Sunna se retrouve chez Mohammed Šaħrūr qui, dans son ouvrage *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, formule une théorie de la Tradition qui se veut résolument anti-traditionniste. Avant de proposer une définition contemporaine de la Sunna, l'auteur consacre en effet un chapitre à la critique de son approche traditionnelle, portée sur quatre volets principaux : l'image du Prophète véhiculée dans la Sunna, la définition de la Sunna proposée par Al-Šafi'ī, le concept de l'infaillibilité des Compagnons et enfin le statut des Hadiths métaphysiques dans le champ de la connaissance. Une fois ce détour critique opéré, il avance sa propre théorie de la Tradition, en rappelant les principes fondamentaux du message prophétique, puis en formulant les caractéristiques d'une définition contemporaine de la Sunna et en délimitant enfin l'obéissance due au Prophète dans ce cadre.

Dans son effort de définition conceptuelle qui nous intéresse plus particulièrement ici, Šaħrūr relève quatre concepts connexes à celui de Sunna, qui complètent l'incidence normative du message prophétique : l'*ittibā'*, la *qudwa*, la *'uswa*. Ces notions sont définies en référence à leurs usages dans le Coran : l'*ittiba'* qui apparaît à 175 reprises renvoie au fait de suivre une autorité particulière, d'obéir à une loi naturelle ou religieuse, que ce soit en un sens positif ou négatif, dans le cas par exemple de l'imitation aveugle exempte de réflexion. La *qudwa*, qui apparaît à deux occurrences¹²⁸, désigne l'émulation d'un paradigme dans un champ de

¹²⁷ *Ibid.*, p.77.

¹²⁸ Coran 43:23 et 6:90.

compétence défini : « *le champion en sport, l'idéologue pour la pensée, le chef dans la bataille, l'imam dans la prière*¹²⁹ ». Le terme *'uswa* enfin, mentionné trois fois¹³⁰, implique une capacité de résilience ou de réforme (*iṣlāḥ*). En ce qui concerne la Sunna plus spécifiquement, le trait majeur que relève Šaḥrūr, après avoir rappelé ses implications étymologiques, est le caractère mouvant et temporaire porté en germe par la notion. Cet aspect est d'autant plus évident dans ses occurrences coraniques : le Livre fait en effet référence aux Sunna-s successives parmi les hommes (8 :38 ;15 :13 ;18 :55; 33 :26 ; 40 :85), et établit une différence cruciale entre les Sunna-s humaines mentionnées au pluriel et la Sunna de Dieu au singulier (17 :77 ; 33:62 ; 48 :23)¹³¹. Pour Šaḥrūr, la connotation particulière du concept de Sunna par rapport aux autres termes mentionnés dans le Coran pour désigner le modèle prophétique est donc bien son rapport au temps et au changement, dans lequel la distinction fondamentale s'opère entre la Sunna de Dieu, permanente et définitive, et la Sunna des hommes, en perpétuelle évolution¹³². Le caractère mouvant du concept de Sunna implique donc nécessairement sa sujétion à la particularisation, à la variabilité, et à l'obsolescence (*al-tasanni*¹³³). L'exception, dans ce système, est la Sunna de Muḥammad qui, en tant que dernier message, revêt une dimension éternelle. Ceci étant posé, cette Sunna pure et éternelle dans ses principes humanistes, est variable dans ses applications¹³⁴.

Une observation majeure s'impose ici : la question de la Sunna comme pratique ou paroles n'est pas abordée par l'auteur, contrairement aux définitions proposées par les autres penseurs contemporains depuis le début du XX^e siècle. Il apparaît qu'en réalité, cette opposition reste fortement conditionnée par un positionnement conceptuel centré sur la dialectique Sunna-Hadiths, qui suppose donc d'accorder aux derniers une attention particulière dans la caractérisation de la première. Or, Šaḥrūr ne recourt que très peu aux Hadiths pour étayer ses arguments¹³⁵, ce qui donne à sa définition moderne de la Sunna un caractère particulier dans le

¹²⁹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.90.

¹³⁰ Coran 60:4-6,33:21.

¹³¹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.94.

¹³² *Ibid.*, p.93.

¹³³ Terme utilisé dans le Coran à propos des aliments périssables : « Regarde ta nourriture et ta boisson ! Elles ne sont point gâtées (*lam yatasanna*) », Coran 2 :259.

¹³⁴ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.95.

¹³⁵ Nous relevons une seule occurrence dans ce chapitre de définition conceptuelle, qui mentionne un Hadith d'après 'Um Salama consigné dans le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Buḥārī, *Kitāb al-ṣahadāt*, n°2534 : « *Le prophète a dit : je suis un être humain, et lorsque vous venez chercher mon jugement à propos d'un différend, il se peut que certains d'entre vous soient moins habiles à faire valoir leur droit. Si j'octroie indûment le droit de l'un des plaignants à l'autre sur la base de son discours, cela revient à lui réserver une place en enfer qu'il est en droit de ne point prendre*», *Ibid.* p.106.

cadre des réflexions conceptuelles qui nous occupent ici, y compris parmi les rangs des opposants coranistes de la Sunna. En effet, chez Šaḥrūr, la définition de la Sunna se passe de la référence aux Hadiths : elle est envisagée à partir du Coran, ou recourt parfois à des récits historiques. Les Hadiths canoniques, lorsqu'ils sont mentionnés, sont soit d'emblée rapportés à la dimension interprétative du message prophétique inscrite dans un cadre historique défini — et fini —, soit interviennent à posteriori pour illustrer les dimensions de la Sunna préalablement relevées à partir de références lexicographiques et coraniques¹³⁶.

Dans ce cadre, la Sunna est principalement divisée en catégories relatives à la distinction entre Sunna prophétique permanente et Sunna humaine provisoire, la permanence se rapportant à l'édition des prescriptions coraniques, et le provisoire aux décisions personnelles ou à caractère spécifique de Muḥammad. Sous cet éclairage, le concept de Sunna est donc bien rapporté à sa dimension anthropologique : Šaḥrūr rejoint, par d'autres voies, les penseurs qui définissent la Sunna comme une interprétation humaine du message révélé et non comme un corpus légal total, indistinct et figé, à vocation normative atemporelle.

Cet aperçu des approches des origines et du sens normatif de la Sunna prophétique, abordées à la fois par la recherche critique occidentale et par les penseurs musulmans, nous permet de situer les débats contemporains autour de la normativité religieuse en référence aux représentations des premiers siècles de l'Islam. Si le courant historique septique s'est attaché à établir le caractère apocryphe de la littérature des Hadiths, réduisant la normativité du concept de Sunna du Prophète aux élaborations légales tardives des VIII^e et IX^e siècles, certains chercheurs ont, en retour, démontré que l'exemple prophétique se conçoit tôt comme une référence centrale des normes et pratiques religieuses de l'Islam. La littérature des Hadiths, observée depuis la variété de ses référents normatifs et de ses influences extra-légales, se détache ainsi d'une conception des corpus traditionnistes comme entité monolithique. Surtout, la révision du sens et des usages des concepts de Sunna et Hadith permet d'observer, dans les

¹³⁶ Šaḥrūr cite ainsi, dans une section consacrée à « l'*iğtihād* dans la sunna prophétique », des Hadiths répartis en trois catégories : les Hadiths sur le statut de Muḥammad en tant qu'homme (*muḥammad al-rağul*), dans lesquels ne sont requises aucune des formes d'obéissance (*ittibā'*, *ta'assī*, *iqtidā'*) impliquées par les notions coraniques d'*ittibā'*, *'uswa*, *qudwa*. Ensuite, les Hadiths relatifs à son statut de Messenger, qui sont normatifs s'ils ne contredisent ni le Coran ni l'expérience. Enfin, les Hadiths relatifs à son rôle de *nabī*, qui ne peuvent être pris pour fondements de décisions juridiques même en l'absence de contradiction avec le Coran, puisqu'ils s'adressent uniquement aux contemporains du Prophète et qu'ils sont conditionnés par des circonstances socio-historiques limitées. Voir *Ibid.*, pp.163-166.

sources légales préclassiques, une distinction entre l'historicité des Hadiths et l'authenticité de la Sunna prophétique. Cette dernière dimension trouve un écho particulier au sein des conceptions contemporaines de la Tradition formulées, depuis l'orthodoxie elle-même, par les penseurs musulmans réformistes : ces derniers tendent ainsi à réduire le potentiel normatif des récits canoniques en séparant les éléments pratiques relevant du concept de Sunna de l'ensemble des récits comprenant les paroles et décisions du Prophète, regroupés sous le terme technique de Hadith. Inscrit dans sa dimension proprement évolutive, le concept de Sunna prophétique fait donc l'objet d'une redéfinition, conçue comme un retour à ses premiers usages, qui distingue la Tradition vivante du Traditionnalisme. Les défis contemporains à la conception classique de la Tradition prophétique laissent ainsi entrevoir le spectre des mouvements réformistes qui émergent à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle et adoptent une approche critique à l'égard de l'héritage classique fondé sur l'imitation des doctrines établies (*taqlīd*).

Chapitre 2

Le Traditionnisme et la Tradition : contestation et reformulation de l'identité religieuse contemporaine (XVIII^e -XX^e siècle).

Précisions terminologiques

Les premiers défis à l'approche classique de la Sunna émanent, dès le XVIII^e siècle, des cercles mêmes qui en font le cœur de leur identité religieuse : notre étude des réformismes contemporains s'ouvre ainsi avec le mouvement du Traditionnisme, qui s'appuie sur la relance des Hadiths comme principe central de ses élaborations théologiques, légales et épistémologiques. Nous y ferons ainsi référence, en fonction des auteurs et époques que nous aborderons, par Traditionnisme ou par Ahl al-Hadith (les Partisans du Hadith). Avant de nous engager dans l'étude de cette première approche de la Sunna, il nous faut opérer quelques précisions taxinomiques quant aux termes qui sont en jeu, à savoir « réformisme » et « Traditionnisme ».

Nous parlons de Traditionnisme, d'abord, pour distinguer ce mouvement du Traditionnalisme : si les deux courants partagent une insistance commune sur la préséance normative des sources scripturaires en loi et en dogme, le premier désigne plus spécifiquement les réformistes qui se sont appuyés principalement sur les corpus et les disciplines de la Science des Hadiths pour formuler leurs critiques de la Tradition légale des écoles orthodoxes. Ils excluent, en théorie au moins, le recours aux instruments du jugement rationnel, de l'analogie ou du consensus des savants dans leurs élaborations doctrinales. Le Traditionnalisme englobe quant à lui des tendances fondamentalistes plus diverses, incarnées tant par certains courants modernistes, qui voient dans l'appréhension directe des sources scripturaires le moyen de repenser rationnellement les fondements de la loi religieuse, que par les tenants littéralistes des écoles orthodoxes, qui cherchent à orienter les normes et pratiques de leurs *madhabs* respectifs vers un fidéisme attaché aux textes canoniques. Dans cette dernière perspective, les savants musulmans traditionnalistes considèrent ainsi que l'adhésion à un *madhab*, à une doctrine théologique orthodoxe, ou à un ordre soufi, sont les conditions indispensables de la foi et de la pratique authentiques. Dans le même sens, Hodgson opte pour la dénomination « Gens du Hadith » plutôt que « Traditionnalistes » pour désigner les représentants de cette tendance au IX^e siècle, en soulignant ainsi leur préférence première pour les Hadiths comme source de l'autorité religieuse, aux côtés du Coran¹³⁷. Christopher Melchert relève également une nuance heureuse pour notre propos en spécifiant que le terme de « traditionnalisme » véhicule l'idée que le programme des Ahl al-Hadith est plus ancien que celui de leurs adversaires¹³⁸. Cette remarque nous semble déterminante pour appuyer la nécessaire distinction entre ces deux courants qui sont le plus souvent englobés sous la même dénomination : l'usage de « traditionnalisme » pour parler de « traditionnisme » implique alors non seulement d'éviter l'enjeu épistémologique fondamental dans ce débat, mais aussi d'avaliser une lecture substantialiste de la pensée littéraliste, qui, dans sa quête d'authenticité, tend à se réclamer de la Tradition pour inscrire ses reconfigurations particulières de l'héritage classique et des textes fondateurs sous le régime ontologique de la permanence. Dans ce contexte, les auteurs et tendances que nous aborderons dans ce chapitre sont ceux qui concentrent leurs réflexions sur la relance des Hadiths et des disciplines religieuses qui lui sont accolées, et érigent

¹³⁷ Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam. The Classical Age of Islam.*, The University of Chicago Press., Chicago, 1974, n° 1., p.386.

¹³⁸ Melchert spécifie ainsi que son recours au terme traditionnaliste ne se justifie que par l'absence de forme singulière et adjectivale du nom « Ahl al-Hadith ». Le terme de « traditionniste » remplit, pour nous, cette fonction. Voir Christopher MELCHERT, « The Piety of the Hadith Folk », *International Journal of Middle East Studies*, 2002, vol. 34, n° 3, p.426.

explicitement ce projet au cœur de leur identité religieuse. Nous verrons ainsi, dans nos développements, que cette dernière caractéristique fait du Traditionnisme une entité distincte et polémique au sein même des fondamentalismes contemporains.

Le terme de réformisme est, quant à lui, sujet à débats. Dans un article stimulant sur les critères distinctifs des tendances réformistes de l'islam¹³⁹, Steven Duarte dresse un aperçu des approches typologiques du courant de la réforme, et en relève la tendance à l'amalgame, sous cette même notion, de pensées et d'auteurs distincts sinon inconciliables. Il déplore ainsi « *cette chaîne reconstruite a posteriori [qui] instaure une confusion entre des courants de l'islam politisé et des penseurs réformistes, ce qui nuit dangereusement à la compréhension du réformisme en lui-même, de l'époque contemporaine jusqu'à nos jours* ¹⁴⁰ ». Sa démarche vise alors à se « *détacher de l'auto-référencialité des acteurs* », tous portés sur la réforme (*iṣlāḥ*), afin de « *prendre en compte l'historicité des différentes appropriations de cette notion* ¹⁴¹ ». Il opère, dans cet horizon, une distinction entre « réformisme » et « revivalisme » : en s'intéressant surtout aux manifestations de ces courants à partir des années 1950, S. Duarte souligne à juste titre que le paradigme d'analyse déterminant est celui de « *la reconfiguration du 'patrimoine classique'* ¹⁴² » opéré par les auteurs représentatifs des différentes tendances. Il propose ainsi les critères suivants pour distinguer les revivalistes des réformistes : la conscience d'une situation de crise profonde (a) ; la normativité de la religion dans la contemporanéité (b) ; la position d'ouverture vis-à-vis de l'altérité (c) ; l'horizon d'attente prioritaire : les musulmans (d) ; la maîtrise minimale du langage du patrimoine classique (e)¹⁴³. Dans cette typologie, le Traditionnisme qui nous occupe se présente alors comme un revivalisme. Il s'intégrerait ainsi, pour ce qui est du critère (c), dans la deuxième catégorie d'une distinction entre « *le 'réformisme islamique' dans ses différentes tendances [qui] intègre une vision de l'identité positive que Jean-Paul Willaime nomme de manière heureuse 'l'identité-projet', face aux courants revivalistes qui se figent dans une 'identité-résistance'* ¹⁴⁴ ».

La distinction entre revivalisme et réformisme est de ce point de vue pertinente au regard des critères sélectionnés par l'auteur : il tend ainsi à classer un large éventail de penseurs

¹³⁹ Steven DUARTE, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam », *op. cit.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.312-313.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.310.

¹⁴² *Ibid.*, p.315.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.317.

contemporains, de culture et de formation diverses, en fonction de « filtres » qui, mis en relation les uns avec les autres, dressent un tableau complet, à plusieurs entrées, de leurs positionnements respectifs au sein de cette « notion mère » de réformisme islamique. Nous considérons cependant que pour répondre à l'objectif initial, qui est d'appréhender les reconfigurations qui régissent le rapport des Traditionnistes aux textes canoniques, les formulations propres des auteurs et les enjeux que ce système de pensée soulève sont à prendre en compte. Les notions contemporaines de *tağdīd* et d'*işlāh*, qui apparaissent dans les Hadiths pour le premier et dans le Coran pour le second, renvoient ainsi tout à la fois, dans le récit traditionniste, à la revendication d'une tradition marquée dans la pensée de l'Islam, à des catégories épistémiques significatives dans leurs contextes historiques et au choix de leur référentiel heuristique central. Inscrit dans cette rhétorique propre, le rapport revendiqué au sacré peut alors s'envisager comme tributaire de négociations multiples, opérées à toutes les échelles du sens : ontologique, épistémologique, et herméneutique. Dans ce sens, l'usage du terme de réforme comme matrice rhétorique dont se réclament différentes tendances n'empêche pas de relever, dans le même mouvement, leur modalités propres d'appréhension de ce motif ou d'en souligner l'historicité.

Pour reprendre les critères cités, nous pouvons ainsi spécifier, concernant le (b) qui oppose « identité positive » et « identité-résistance », que l'échelle discursive de « l'identité narrative¹⁴⁵ », fondée sur la médiation du récit prophétique, nous paraît ainsi plus heureuse dans la caractérisation du mouvement qui nous intéresse : dans le contexte de la formulation des identités religieuses, le processus de re-figuration des enjeux du passé et du présent en rapport à un récit canonique décrit ainsi la capacité du Traditionnisme à rendre compte de lui-même en mobilisant le récit prophétique comme modèle identificatoire. Le témoignage prophétique se conçoit alors, dans ce système de pensée, comme un ensemble de récits-types, fondateurs ou exemplaires, qui invitent à la *mimesis*. Les processus identificatoires mis en œuvre, ainsi que la capacité du récit à produire une continuité illustrent, dans le cadre de cette mouvance religieuse particulière, le rôle des récits canoniques dans la négociation de soi. En mettant l'accent sur la manière dont l'identité religieuse traditionniste s'auto-détermine en relation aux textes fondateurs, la notion d'identité narrative fait ainsi la jonction entre l'objectif de rendre compte

¹⁴⁵ Nous recourrons ici au concept d'identité narrative tel que formulé par Paul Ricoeur comme modalité de re-figuration de l'identité par le récit. Voir Paul RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, Tome 1, 1983., p.116-177. Et Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil., Paris, 1990.,pp.167-199.

du système de pensée propre à ce courant, et l'impératif de se garder à distance des gageures à l'authenticité brandies par les auteurs qui s'en font les dépositaires.

Concernant le critère (c), nous pouvons également soutenir qu'avant de s'entendre en relation avec l'altérité, c'est un rapport avec l'Islam lui-même qui est en jeu, au moins en ce qui concerne le mouvement Traditionniste. Dans cette perspective, le réformisme naît d'abord de concurrences épistémiques internes à la sphère religieuse, et regroupe les démarches qui tendent à contester aux institutions du savoir dominantes le monopole de production de la connaissance religieuse. Le Traditionnisme se lit dès lors comme une approche critique du corpus interprétatif de la Tradition orthodoxe des *madhabs*, qui met en œuvre des processus significatifs de mobilisation, d'interprétation, et d'appropriation de la référence aux Hadiths pour inscrire ses élaborations doctrinales dans la rhétorique de la réforme.

Dans ce chapitre, nous souhaitons donc mettre en avant la rationalité ontologique particulière qui préside à la constitution du système de pensée traditionniste en référence aux Hadiths prophétiques. Nous aspirons ainsi à montrer comment, à travers sa confiscation de la référence légitime au Prophète, et par-là, du capital sacré commun de l'Islam, le Traditionnisme finit par s'imposer comme une tradition à part entière dans le champ des propositions religieuses contemporaines. Il en devient alors une tradition parmi d'autres : ainsi abordée, la prétention de ce fondamentalisme à l'incarnation de l'Islam authentique est mise en perspective à travers les enjeux politiques, identitaires, et épistémiques propres à la rhétorique de la réforme. C'est, alors, à l'exploration de ces formes spécifiques de reconstruction de la Tradition par les mouvements de réforme littéraliste à partir du XVIII^e siècle que ce chapitre entend s'attacher.

Il nous faudra d'abord ancrer ces élaborations doctrinales dans leurs contextes historiques propres, en retraçant l'émergence de ce mouvement aux premiers siècles de l'Islam et son aspiration à constituer l'orthodoxie sunnite, puis en présentant la variété de ses élaborations à l'époque contemporaine, depuis ses prémices au XVIII^e siècle jusqu'au salafisme traditionniste de la seconde moitié du XX^e siècle. Il s'agira ensuite, à partir du thème de la relance de l'effort d'interprétation personnelle (*iğtihād*), d'examiner les termes selon lesquels les Traditionnistes contestent le cadre épistémique dominé par les structures orthodoxes du savoir. Enfin, nous examinerons, à partir des réflexions de penseurs représentatifs, la manière dont s'articule le récit constitutif de l'identité des Traditionnistes : nous chercherons alors à

démontrer le rôle des Hadiths en tant que composante substantielle de la logique dogmatique de ce fondamentalisme.

I) Histoire et penseurs du Traditionnisme : enjeux théologiques et politiques

A) *Emergence historique du mouvement des Ahl al-Hadith comme référence de l'orthodoxie*

1) Les Partisans du Hadith proto-sunnites

Avant de nous engager dans la présentation du courant contemporain qui nous intéresse, il nous faut préciser quelques éléments sur l'histoire du groupe religieux duquel les penseurs traditionnistes que nous étudierons se conçoivent comme l'extension. L'émergence de la mouvance des Partisans des hadiths (*ahl al-ḥadīth* ; *ashāb al-ḥadīth*) s'intègre en effet, initialement, dans ce que Muḥammad Qasim Zaman désigne comme les groupes proto-sunnites de la fin du VIII^e et début du IX^e siècle, qui définissent leur identité relativement à l'adhésion à la Sunna du Prophète (*ahl al-sunna*)¹⁴⁶. Cette émergence se comprend d'abord dans un processus d'élaboration légale qui s'étend sur les trois premiers siècles de l'Islam, marqué par trois tendances majeures : celle des Partisans de la raison (*ahl al-ra'y*), qui représentent les premiers écoles de droit régionales, et dont la tradition vivante s'impose comme paradigme d'élaboration légale prédominant. Ensuite, celle des théologiens spéculatifs (*ahl al-kalām*), qui réunit des groupes représentatifs des premières oppositions à l'autorité des Hadiths, et défend la préséance normative du Coran¹⁴⁷. Le mouvement des Traditionnistes, enfin, qui s'oppose aux deux tendances précédentes et qui oriente plus particulièrement le cadre de ce chapitre, constitue selon J. Schacht « l'événement le plus important de l'histoire légale de l'Islam au deuxième siècle [de l'hégire]¹⁴⁸ ». Il s'inscrit dans le prolongement d'un mouvement d'opposition aux anciennes écoles de droit, d'inspiration religieuse et éthique. Les Ahl al-Hadith sont ainsi constitués d'un ensemble hétérogène d'individus qui se professionnalisent dans la collecte et la transmission de récits attribués au Prophète. Cette activité, naturellement considérée par ses tenants comme la voie privilégiée pour atteindre une représentation authentique de l'héritage

¹⁴⁶ Zamman MUHALLAD QASIM, *Religion and Politics under the early 'Abbasids. The emergence of proto-sunni elite.*, Leiden, Brill, 1997., p. 49.

¹⁴⁷ Ces groupes précoces sont mentionnés dans la littérature légale polémique d' Al-Šāfi'ī (m.820) et Ibn Qutayba (m.889) : Abū Muḥammad IBN QUTAYBA, *Ta'wīl muḥtalaf al-ḥadīth*, 2^e éd., Le Caire, Dār Ibn 'affān, 1999.; Muḥammad Ibn Idrīs AL-ŠĀFI'Ī, *Kitāb al-'Umm*, Maḥmūd MATRAĠĪ (trad.), Beyrouth, Dār al-kutūb al-'ilmiyya, 1996, n° 7.

¹⁴⁸ Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p.34.

prophétique, commence dans les cercles religieux de Médine, puis s'étend en Syrie, et en Iraq, avec la migration des savants du Hijaz vers Baghdad lors de la chute des Omeyyades. Elle se répand ensuite, un peu plus tardivement, en Egypte puis aux confins, occidental et oriental, du monde musulman : la discipline s'installe ainsi véritablement à l'Est sous l'influence de 'Abd Allāh ibn al-Mubārak (m.797) du Khurasan, et à l'Ouest avec l'Andalou 'Abd al-Malik b. Habīb (m.853)¹⁴⁹. Le cercle des traditionnistes, s'élargissant et s'unifiant dans son opposition aux écoles de droit locales, demeure cependant hétérogène dans ses affiliations politiques et sociales¹⁵⁰.

La thèse principale des Traditionnistes s'appuie donc sur le remplacement de la « tradition vivante » des anciennes écoles de droit, dont ils récusent l'usage du raisonnement personnel, par les traditions attribuées au Prophète. Leurs propres critères de raisonnement, inscrits dans une tendance générale du mouvement au dogmatisme et au rigorisme, prônent principalement la subordination des cas légaux aux principes moraux et religieux exprimés dans les Hadiths¹⁵¹. Confronté initialement à une forte résistance de la part des écoles de droit médinoises et irakiennes, le postulat traditionniste fondé sur un recours systématique à l'exemple du Prophète parvient cependant, avec le soutien de certains cercles malékites de Médine et d'Al-Šāfi'ī (m.820)¹⁵², à imposer ses termes au sein des débats du droit sunnite dans sa forme institutionnalisée.

Par-delà cette perspective légale, l'adhésion proclamée par les Ahl al-Hadith à l'autorité des traditions prophétiques correspond également à une valorisation éthique et doctrinale de l'exemple des contemporains du Prophète et de ses premiers successeurs. Dans ce cadre, l'ancrage ontologique des *ahl al-sunna* se conçoit par opposition aux tenants de l'innovation blâmable (*ahl al-bid'a*) et des passions (*ahl al-hawā*), parmi lesquels sont rangés les tenants de la doctrine du libre-arbitre, les Qadarites, mais aussi les Ḥarijites, les Rāfiḍites et les Murjites¹⁵³. Les *ahl al-sunna* s'auto-représentent ainsi principalement comme les défenseurs de la pratique

¹⁴⁹ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*, p.14.

¹⁵⁰ J. Fueck souligne ainsi qu'on les retrouve dans toutes les obédiences politiques, certains traditionnistes étant proches du pouvoir et d'autres, comme 'Urwa ibn Zubayr (m.713) faisant peu de cas de leurs bonnes relations avec la cour. Ils trouvent également des représentants Kufiens, Murjites, ou Shi'ites, et sont issus tant de l'aristocratie arabe que de tribus non arabes. Voir J. FUECK, « The Role of Traditionalism in Islam », *op. cit.*, pp.104-105.

¹⁵¹ Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, *op. cit.*, p.36.

¹⁵² Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam. The Gunpower Empires and Modern Times*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, n° 3., p.387.

¹⁵³ *Ibid.*

authentique des premières générations de croyants contre l'influence de cultures étrangères sur l'Islam. Qasim Zaman souligne également le ressort politique de ces démarcations identitaires : les sectes rivales relèvent en effet toutes d'un positionnement tant politique que religieux¹⁵⁴, au sein duquel les *ahl al-sunna* peuvent être caractérisés, jusqu'à l'époque abbasside, par une attitude favorable au régime omeyyade et la promotion d'un quiétisme politique¹⁵⁵.

Dans ce contexte politique et doctrinal, les *ashāb al-ḥadīth* sont mentionné dans les sources hérésiographies et biographiques comme une faction des *ahl al-sunna*, indiquant ainsi que ces deux appellations n'étaient pas complètement interchangeables. Comme nous l'avons souligné, au sein du groupe des Partisans de la Sunna, les Ahl al-Hadith, ou Traditionnistes, se distinguent surtout aux VIII^e et IX^e siècle par une identité centrée sur une professionnalisation des activités de collecte et d'évaluation des récits attribués au Prophète. Comme le note Zamman, « *ce faisant, ils ont non seulement rendu les méthodes d'étude du Hadith et de ses autorités progressivement plus sophistiquées, mais ont aussi articulé leur propre identité de groupe, et des proto-sunnites en général, en des termes de plus en plus précis*¹⁵⁶».

Indiquant une démarcation de plus en plus rigide des identités de groupe dans le paysage religieux sunnite, l'appellation autoproclamée des « *ashāb al-ḥadīth* » fait alors l'objet d'oppositions marquées. Leurs adversaires, qui les accusent d'enrober artificiellement leurs croyances à renfort de traditions fabriquées et attribuées au Prophète, les désignent ainsi comme les *Ḥaṣwiyya*¹⁵⁷, terme péjoratif que l'on pourrait traduire par « les Capitonneurs ». Le terme a également la connotation de « plèbe » dont la crédulité est méprisée. Cette inflexion particulière du sens de *Ḥaṣwiyya* laisse ainsi percevoir, dès le début de l'ère abbasside, la coloration populaire qui marquera le succès ultérieur de ce mouvement. Un deuxième terme, relevé par Zaman, est tout à fait déterminant pour saisir les représentations du Traditionnisme, à la fois dans son contexte d'émergence et dans la perspective des débats contemporains : l'appellation péjorative d'« *al-nābita* », utilisée notamment par al-Ġāhiz (m.868) pour désigner les adversaires des Mu'tazilites qui prônent des représentations anthropomorphiques de Dieu

¹⁵⁴ Il est en effet utile de rappeler, pour notre développement sur les enjeux théologiques et politiques de l'émergence du Traditionnisme, que ces sectes représentent également des partis d'opposition politique au régime omeyyade. Voir Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, Paris, Payot, Histoire des Religions, 1983.,pp.48-54.

¹⁵⁵ Zamman MUHALLAD QASIM, *Religion and Politics under the early 'Abbasids. The emergence of proto-sunnī elite.*, op. cit.p.50

¹⁵⁶ *Ibid.*,p.54

¹⁵⁷ *Ibid.*,p.55. Pour plus de développements sur ce terme, voir A. S. HALKIN, « The Ḥaṣwiyya », *Journal of the American Oriental Society*, 1934, vol. 54, n° 1, pp. 1-28.

(*taḡsīm; taṣwīr*)¹⁵⁸. Le terme renvoie ainsi, d'après Wadad al-Qadi, à « *des germes importuns, soudainement puissants et irritants* ¹⁵⁹», impliquant, dans sa projection doctrinale, une dimension d'irruption nouvelle et néfaste : ce titre péjoratif cherche ainsi à atrophier l'aspiration des Ahl al-Hadith à représenter la pratique religieuse originelle et authentique de la communauté. Ce grief fait écho aux attaques portées par les adversaires du Salafisme traditionniste contemporain, qui les présentent comme des usurpateurs des références sunnites, et font valoir leur défaut de légitimité historique¹⁶⁰. Dans le paysage doctrinal des premiers siècles de l'islam, les Murjites les qualifient également de *ṣukkāk* (incrédules), tandis que les Qadarites les désignent comme *muḡbira* pour leur apologie de la prédestination divine¹⁶¹.

Ces premiers éléments soulignent ainsi le caractère schismatique qui préside à la désignation des tendances constitutives du crédo sunnite à la fin de l'ère Omeyyade, dans lequel les doctrines théologiques qui se forment relèvent également d'oppositions politiques : l'ensemble des dénominations mentionnées ici, issues des sectes rivales, sont connotées péjorativement, de la même manière que l'autodésignation des Traditionnistes comme « *ahl al-sunna* » relève d'une démarche apologétique d'identification au modèle prophétique. Cependant, comme le souligne Zamman, « *ce ne sont pas les Mu'tazila mais les ahl al-sunna et les ashab al-Hadith qui ont émergé comme l'orthodoxie populairement reconnue de l'Islam*¹⁶²». De ce point de vue, il nous est indispensable de nous arrêter plus longuement sur l'épisode de la *Mihna* (épreuve ; inquisition) qui cristallise l'ensemble de ces oppositions. Durant cette période se constitue ainsi le noyau de la formulation identitaire du Traditionnisme, aboutissant, en définitive, à une collusion entre l'appellation générique *ahl al-sunna wal ḡamā'a* et la référence au groupe spécifique des Ahl al-Hadith.

2) Le rôle fondateur de la *Mihna* (833-848)

¹⁵⁸Zamman MUHALLAD QASIM, *Religion and Politics under the early 'Abbasids. The emergence of proto-sunnī elite.*, op. cit. Voir également Christopher MELCHERT, « The Piety of the Hadith Folk », *International Journal of Middle East Studies*, 2002, vol. 34, n° 3, pp.426-427.

¹⁵⁹ Wadad AL-QADI, « The Earliest « Nabita » and the Paradigmatic « Nawabit » », *Studia Islamica*, 1993, n° 78, p. 29.

¹⁶⁰ Par exemple: Muḡammad Sa'īd Ramadān AL-BŪṬĪ, *Al-Salafiyya: marḡala zamāniyya mubāraka, lā madhhab islāmī*, Damas, Dār al-Fikr, 1988.

¹⁶¹ Christopher MELCHERT, « The Piety of the Hadith Folk », op. cit., p.427.

¹⁶² Zamman MUHALLAD QASIM, *Religion and Politics under the early 'Abbasids. The emergence of proto-sunnī elite.*, op. cit., p.61.

Cette période charnière de l'histoire politique et doctrinale de l'islam s'ouvre ainsi par l'adoption en 827 du Mu'tazilisme comme doctrine d'Etat abbasside par le calife Al-Ma'mūn (r.813-833)¹⁶³, puis la mise en place, en 833, d'une « épreuve » destinée à faire adopter par les principaux juristes et traditionnistes de l'empire le dogme de la création du Coran, défendu initialement par les théologiens Mu'tazilites. Le processus conduit, en pratique, à l'éviction et à la déconsidération des membres du corps des ulémas qui contrevenaient à ce principe. Une manifestation éloquente de la volonté du calife d'imposer définitivement cette doctrine parmi les savants religieux réside, comme le souligne Farūq 'Umar, dans l'ajout de la thèse du Coran créée au sein de la profession de foi unicitaire en ces termes : « *il n'y a de dieu que dieu, créateur du Coran crée* », ajout qui représente, pour l'historien, « *la première intrusion franche et radicale d'un Calife dans les questions de doctrine ('aqīda)* ¹⁶⁴ ».

Dans ce contexte, le Traditionniste et éponyme de la dernière école juridique de l'Islam, Aḥmad Ibn Ḥanbal (m.855), reste la figure la plus célèbre de la résistance à la *Miḥna*. Le refus d'Ibn Ḥanbal de se soumettre au dogme mu'tazilite, jugé contraire au Coran et à la Sunna, conduit à sa convocation par le pouvoir abbasside, peu de temps avant la mort du calife Al-Ma'mūn, en 833. La captivité et les châtements infligés durant quelques mois à Ibn Ḥanbal par le calife successeur, Al-Mu'taṣim (833 842), contribuent alors à assoir la réputation de l'opposant traditionniste dans les milieux populaires. L'inquisition reprend ensuite avec Al-Wāṭiq (842 847), alors que des révoltes locales menacent le Califat, et inspirent au Partisan du Hadith Aḥmad Ibn Naṣr al-Ḥuzā'ī le projet d'un soulèvement populaire contre le pouvoir mu'tazilite de Bagdad¹⁶⁵. L'insurrection, vite réprimée, engage cependant un renouveau des persécutions contre les Ahl al-Hadith : dans ce contexte, le *qāḍī* et ancien conseiller d'Al-Ma'mūn, Abū Du'ād refuse notamment de payer la rançon des musulmans prisonniers des Byzantins qui n'auraient pas préalablement reconnu le caractère créé du Coran¹⁶⁶.

Les motifs présidant à la fois à l'adoption officielle de la doctrine mu'tazlite du Coran créée et à la mise en place de la *Miḥna* divisent les chercheurs. Certains insistent ainsi sur les affinités personnelles d'Al-Ma'mūn avec des représentants de la doctrine de la création du

¹⁶³ Fahmī ĠAD'ĀN, *Al-Miḥna. Baḥṭ fī jadaliyyat al-dīnī wal-siyāssī fil islām*, Arab Network for Research and Publishing., Beyrout, 2014., p 55.

¹⁶⁴ Farūq 'UMAR, *Buḥūṭ fil tāriḥ al-'abbāsī*, Beyrout, Dār al-Qalam lil-ṭibā'a, 1977.,p.73.

¹⁶⁵ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit.,p.110.

¹⁶⁶ *Ibid.*,p.111.

Coran¹⁶⁷, d'autres lui prêtent des affinités avec les shi'ites¹⁶⁸, et d'autres encore se concentrent sur ses motivations politiques, présentant l'adoption officielle de cette doctrine et l'inquisition qui a suivi comme une volonté du calife de s'assurer la primauté du pouvoir spirituel et temporel¹⁶⁹. Selon ce dernier point de vue, le groupe hétérogène des Ulémas s'est imposé, durant le califat d'Al-Ma'mūn, comme une force populaire influente, dont l'autorité aurait pu menacer l'institution califale. J.A Nawas estime ainsi que la promotion de la doctrine du Coran crée n'était dès lors « *pas une fin en soi, mais un mobile pour mener l'inquisition* »¹⁷⁰. Mathieu Tillier considère également que la *Mihna* relève principalement de la mise en place d'un modèle de l'obéissance au calife, menacée par la montée en puissance des *Ahl al-Hadith*. Selon lui, « *la Mihna focalise sur une question théologique une revendication que les califes abbassides n'avaient jamais abandonnée jusque-là : celle d'une autorité politique et religieuse conférée par Allāh, impliquant l'obéissance de tous leurs sujets – et tout particulièrement de leurs fonctionnaires*¹⁷¹ ». Les sources historiques arabes donnent également des éclairages variés de cette inquisition : Henri Laoust souligne ainsi que l'historien Al-Tabarī (m.823) présente la *Mihna* comme le fruit d'une volonté politique plutôt que doctrinale, visant à écarter du service de l'Etat ceux qui n'admettaient pas le dogme de la création du Coran, tandis qu'Ibn al-Ġawzī (m.1201) et les historiens suivants insistent en revanche sur le caractère persécutoire de la démarche d'Al-Ma'mūn, poursuivie ensuite par ses deux successeurs. Parmi les théologiens, Al-Ġazālī (m.1111) explique cette période par une logique d'application rigoureuse du « devoir de commandement du bien » tandis que deux siècles plus tard, Ibn Taymiyya (m.1328) rapporte, lui, la *Mihna* à l'influence du shiisme qarmate¹⁷².

Cette période s'achève, en tout état de cause, par la contre-inquisition instaurée avec l'arrivée au pouvoir du calife Al-Mutawwakil (r.847-861). Henri Laoust décrit en effet cette période comme celle de « *la réaction sunnite* ¹⁷³ » : la fin de la *Mihna* signe, dès 848, l'intégration des *Ahl al-Hadith* aux institutions de l'État abbasside, à travers l'ouverture de

¹⁶⁷ W. Montgomery WATT, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1973.

¹⁶⁸ Dominique SOURDEL, « La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun », *Revue des études islamiques*, 1962, n° 33, pp. 26-48.

¹⁶⁹ Patricia CRONE et Martin HINDS, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, op. cit.

¹⁷⁰ John A. NAWAS, « A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna », *International Journal of Middle East Studies*, 1994, vol. 26, n° 4, p. 622.

¹⁷¹ Mathieu TILLIER, *Les Cadis d'Iraq et l'Etat abbasside (132/750-334/945)*, Beyrout, Presses de l'Ifpo, Etudes arabes médiévales et modernes, 2009.,p.604.

¹⁷² Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit.,p.108.

¹⁷³ *Ibid.*,p.111.

madrasas chargées de diffuser des traditions hostiles aux sectes jahimite, qadarite et mu‘tazilite. Une politique d’épuration est également menée dans les sphères du pouvoir politique et juridique : le calife adopte une politique hostile au Shi‘isme¹⁷⁴ et interdit la théologie dialectique (*kalām*) au profit d’une lecture dogmatique centrée sur la lettre du Coran et des Hadiths. Dans ce cadre, le prestige et l’audience nouvelle des Ahl al-Hadith dans les cercles du pouvoir favorisent le développement et la diffusion de leurs doctrines.

Il apparaît donc, de ces premiers développements, que la constitution des Ahl al-Hadith en groupe religieux et politique distinct s’opère dans un contexte de concurrence des dogmes, entre les tenants de la primauté des traditions prophétiques et ceux de l’interprétation rationnelle des textes canoniques. L’appellation *ahl al-sunna wal ġamā‘a* se circonscrit alors, avec la victoire des thèses d’Aḥmad Ibn Ḥanbal, au groupe des Ahl al-Hadith qui se présente comme le garant de l’unité contre les divisions politiques et religieuses¹⁷⁵. Ces éléments dessinent ainsi le cadre historique dans lequel se construisent les oppositions théologiques déterminantes dans la construction de la pensée traditionniste. Ce sont les principales orientations de ces clivages doctrinaux qu’il s’agit maintenant de présenter brièvement.

Les polémiques théologiques de grande envergure qui se déroulent dans le contexte que nous avons décrit s’articulent ainsi autour de trois questions principales : la nature du Coran, les attributs divins, et la prédestination. La thèse mu‘tazilite, également promue par une partie des savants shi‘ites, défend ainsi la nature créée du Coran : de ce point de vue, le Créateur ne pouvant être comparé à ces créatures, le Coran, tout en étant une révélation divine, ne saurait être considéré comme incréé au même titre que Dieu. La parole révélée au Prophète ne peut, dès lors, qu’être extérieure à Dieu. A l’inverse, pour les Ahl-al Hadith, la parole de Dieu est un attribut divin : le Coran, en tant que verbe divin, est nécessairement de la même nature, incréé, que Dieu¹⁷⁶. De ce point de vue, l’ensemble des énoncés contenus dans le Coran sont considérés comme incréés, depuis sa récitation verbale jusqu’à sa consignation écrite¹⁷⁷. Ibn Ḥanbal

¹⁷⁴ *Ibid.*,p.112.

¹⁷⁵ Mathieu TILLIER et Thierry BIANQUIS, « Chapitre XVI - de Samarra à Bagdad : l’autorité abbasside ébranlée », in *Les débuts du monde musulman VIIe-Xe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.,pp. 189-190.

¹⁷⁶ Khalid BLANKINSHIP, « The early creed », in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, New York, Cambridge University Press, 2008., p.52.

¹⁷⁷ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah‘arism, and Political sunnism*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.,p.41.

soutient de ce point de vue un littéralisme radical dans l'approche du texte coranique, qui implique que toute remise en question de la nature incréée du Coran relève d'une négation radicale de l'unicité divine. Dans cette perspective, le Coran est la parole consubstantielle de l'être divin, et la foi est définie, contre les tendances Murjites, « *comme englobant, tout ensemble, croyance, intention, œuvres et attachement à la Sunna* ¹⁷⁸ ».

Ces débats autour de la nature du Coran relèvent donc plus largement des questionnements relatifs aux attributs divins. Dans ce contexte, la question de l'anthropomorphisme divise les Traditionnistes et leurs adversaires : selon les Mu'tazilites, la littéralité promue par les Ahl al-Hadith conduit fatalement à l'adoption d'une vision anthropomorphiste (*tašbīh*) de Dieu, notamment concernant l'exégèse des versets coraniques évoquant Dieu assis sur un trône, ou encore doté d'un visage ou de mains. Pour les Ahl al-Hadith en revanche, ces versets devaient être acceptés sans s'interroger sur les modalités (*bilā kayf*)¹⁷⁹ : ce principe suppose que, puisque la réalité divine est inaccessible par nature à la connaissance humaine, seul le fidéisme à la lettre des textes canoniques doit prévaloir. De ce point de vue, Dieu est une entité qui peut, conformément à sa description littérale dans les versets coraniques et dans certaines traditions prophétiques, être vue, localisée, et s'appréhender à travers ses attributs corporels¹⁸⁰. Avec Ibn Ḥanbal se formalise ainsi une théodicée centrée sur la nécessité de ne pas transgresser les données du Coran et des hadiths, « *de décrire Dieu comme lui-même s'est décrit dans le Coran et comme le Prophète l'a fait dans la Sunna* ¹⁸¹ ». La position littéraliste ainsi formulée conjugue donc « *la double nécessité de croire à l'incomparabilité absolue de Dieu, et d'affirmer en lui l'existence d'une pluralité d'attributs, spirituels ou corporels* ¹⁸² ». Enfin, les Ahl al-Hadith se sont opposés au rationalisme mu'tazilite sur la question de la prédestination divine : l'exégèse littéraliste du Coran appuie ainsi le caractère omnipotent de Dieu, auquel la destinée des hommes ne peut échapper. Toute la création étant soumise à la volonté divine, l'idée d'un libre-arbitre humain ne peut que contrevenir à la toute-puissance de Dieu¹⁸³.

¹⁷⁸ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit., p.117

¹⁷⁹ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah'arism, and Political sunnism*, op. cit., p.37.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.41.

¹⁸¹ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit., p.117

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Khalid BLANKINSHIP, « The early creed », op. cit., p.52.

Ces premiers développements dessinent, en somme, les traits d'une formulation identitaire des Ahl al-Hadith qui consiste dans la revendication d'une unité théologique et d'une homogénéité doctrinale, permise par la bonne compréhension du Coran et de la Sunna représentée par les Hadiths prophétiques. Les Traditionnistes ont ainsi rejeté les méthodes de la théologie spéculative (*kalām*) en soutenant que le Coran et les Hadiths suffisent pour dériver les réponses aux questions de loi et de foi¹⁸⁴. Cependant, cette rigueur littéraliste, qui conduit Ibn Ḥanbal à s'opposer aux sectes jugées déviantes, a été modérée par l'absence de Hadiths désignant explicitement les groupes ou individus coupables de transgressions : de ce point de vue, le concept de *tabdī'* a été préféré à celui de *takfīr*. Comme le formule Henri Laoust, « *le tabdī'* met ainsi à l'écart, à l'intérieur de la communauté, tout musulman dont les idées peuvent paraître schismatiques »¹⁸⁵. C'est en ces termes qu'Ibn Ḥanbal dénonce les sectes considérées déviantes : il s'insurge ainsi tout à la fois contre les Kharijites ou les Rāfiḍa, regroupant dans cette dernière catégorie les Shi'ites imāmistes et zayyidites, les Murjites, Qadarites, Jahimites, Mu'tazilites, et Partisans de la raison (*ahl al-ra'y*)¹⁸⁶.

La doctrine hanbalite ainsi formulée s'articule donc sur la promotion d'une lecture littéraliste du Coran et des Hadiths conçue pour protéger l' Islam de toute innovation blâmable (*bid'a*) en foi et en pratique. De ce point de vue, l'autorité de la raison humaine est contestée à la fois dans sa dimension épistémologique, puisque les preuves rationnelles sont insuffisantes en matière de croyances, mais aussi d'un point de vue théologique, où elle devient une innovation blâmable à travers laquelle l'homme se substitue à Dieu¹⁸⁷. Le sens obvie (*zāhir*) du Coran, et surtout des Hadiths, représente dès lors le seule aiguillon valable en matière de rite et de dogme. Les méthodes du *kalām* et de la dispute dialectique (*jadāl*) sont par conséquent proscrites, quand bien même leurs raisonnements aboutiraient à des conclusions valables¹⁸⁸.

3) La formulation hanbalite du Traditionnisme

Ces premières orientations théologiques, développées au IX^e siècle, s'ancrent dans les formulations ultérieures de la doctrine traditionniste. Aux XII^e - XIII^e siècles, Ibn Qudāma

¹⁸⁴ Binyamin ABRAHAMOV, « Scripturalist and Traditionalist Theology », in Sabine SCHMIDTKE (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 2016.,p 276-278.

¹⁸⁵ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit.,p.118.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah'arism, and Political sunnism*, op. cit.,p.36.

¹⁸⁸ *Ibid.*,p.36.

(1147-1223) et d'autres savants hanbalites entérinent ainsi l'opinion selon laquelle le Salut est tributaire d'une stricte observation du modèle des *salafs*, fondée sur le Coran et les Hadiths du Prophète, en vertu du principe théologique de l'ignorance des modalités (*bilā kayf*). Ainsi Ibn Qudāma affirme-t-il que la foi littéraliste est le seul requis en matière de droit et de doctrine , « car le Prophète n'a ordonné à personne de sa communauté d'apprendre la théologie afin de connaître le bien-fondé de son credo ; il s'est contenté de leur soumission pure et simple à Dieu en matière de croyance (*'aqīda*)¹⁸⁹ ». Ce principe permet ainsi aux doctrines traditionnistes, propagées sous la forme d'énoncés de foi (*'aqā'id*), de rejeter toute élaboration doctrinale qui se permette l'économie d'une preuve issue des sources scripturaires canoniques. Dans les polémiques qui opposent les Traditionnistes à l'école théologique Ash'arite, les questions des attributs divins et de la prédestination s'imposent, encore, comme un point de tension crucial : les Ahl al-Hadith renouvellent ainsi leur adhésion au sens *obvie* des textes canoniques, et récuse les notions ash'arites de l'acquisition (*kasb*) et des sept Attributs essentiels qui subsistent dans l'Essence Divine¹⁹⁰. Le thème de l'anthropomorphisme (*tašbīh*) s'est également durablement imposé dans la littérature polémique opposant les Traditionnistes et leurs détracteurs. Les Ahl al-Hadith font valoir, de ce point de vue, l'autorité absolue de la lettre du Coran et de l'exemple du Prophète, considérant toute interprétation métaphorique comme une substitution de l'homme au Législateur divin¹⁹¹.

Ces élaborations théologiques se concrétisent également en droit : les disciples d'Ibn Hanbal se distinguent ainsi par leur opposition marquée aux concepts juridiques qui permettent, dans les autres écoles, de contourner la stricte application des Hadiths. Hodgson décèle dans cette attitude une propension proprement créatrice du Hanbalisme dans l'élaboration juridique de l'Islam : le hanbalisme se présente, de ce point de vue, comme un mouvement radical qui élabore son *fiqh* conformément à ces propres principes, mais dont les figures majeures restent hostiles à l'adhésion aux principes du *taqlīd* ou de l' *iğmā'* qui structurent les autres écoles de droit¹⁹². Dans ce cadre, la vitalité du Hanbalisme perçue par Hodgson résulte de la tension entre la théorie orthodoxe de la Sunna consacrant en principe le triomphe des thèses traditionnistes, et l'élaboration doctrinale des *madhabs*, qui accorde la prééminence en pratique à la Tradition vivante de la communauté. La doctrine classique de la Sunna s'impose ainsi,

¹⁸⁹ *Ibid.* p 39.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah'arism, and Political sunnism*, *op. cit.*, p.40-41.

¹⁹² Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam. The Gunpower Empires and Modern Times*, *op. cit.*, p.160.

pour les Traditionnistes, comme un concept normatif fécond pour la critique de l'autorité des écoles théologiques et juridiques tout en se revendiquant de l'orthodoxie. C'est dans ce contexte que la notion de « renaissance de la sunna (*iḥyā' al-sunna*) » s'impose comme un slogan de réforme puriste, dirigé à l'encontre de l'autorité des savants des écoles de droit (*'ulamā'*) comme intermédiaires de la connaissance religieuse¹⁹³.

4) Le réformisme d'Ibn Taymiyya (1263-1328)

De ce point de vue, la pensée d'Ibn Taymiyya (1263-1328) constitue une référence marquante dans l'élaboration doctrinale des Partisans du Hadīth, et s'impose, comme nous le verrons, au cœur des réappropriations contemporaines du fondamentalisme littéraliste. Il s'agit donc pour nous, sans retracer exhaustivement les analyses consacrées à cette figure majeure, de souligner succinctement quelques traits saillants de sa pensée en regard des thèmes particulièrement exploités dans le cadre des réformismes ultérieurs. Il nous faut rappeler, de ce point de vue, qu'Ibn Taymiyya évolue dans une époque marquée par les conflits entre Mamelouks et Mongols, au cours de laquelle il s'engage, entre 1300 et 1304, par la plume et par les armes, dans un combat politique et doctrinal contre l'ennemi est ses pratiques relevant de la mécréance (*kufṛ*). Ses opinions théologiques et juridiques polémiques lui valent, dans ce contexte, une carrière interrompue par de multiples emprisonnements à Damas, au Caire et à Alexandrie¹⁹⁴.

La pensée traditionniste d'Ibn Taymiyya s'articule ainsi autour d'une opposition marquée à l'égard des thèses qu'il juge comme relevant de la *bi'da* (innovation blâmable), rejetant tout à la fois l'ésotérisme (*ta'wil*) ash'arite d'Al-Ġazālī (m.1111), la piété soufie d'Ibn 'Arabī (m.1240), ainsi que la raison des philosophes. Si le détail de ces controverses déborde du cadre de notre étude, certains aspects nous semblent particulièrement fondamentaux dans son influence sur les Ahl al-Hadīth contemporains : en effet, avec Ibn Taymiyya est entériné l'ancrage du mouvement des Ahl al-Hadīth dans une vision de la foi (*imān*) comme une expression traduite et mesurable en actes. La contrevenance à ce principe expose ainsi à l'hérésie (*kufṛ*) et peut, dans les cas les plus extrêmes, conduire à l'action violente contre les déviants¹⁹⁵. De ce point de vue, Ibn Taymiyya récuse la distinction des philosophes entre la

¹⁹³ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.20.

¹⁹⁴ Henri LAOUST, « Le réformisme d'Ibn Taymiyya », septembre 1962, vol. 1, n° 3, *Islamic Studies*, p.30.

¹⁹⁵ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah'arism, and Political sunnism*, op. cit., p.42.

sagesse pratique (*ḥikma ‘amaliyya*) et la vérité de la connaissance (*ḥaqīqatu al-‘ilm*), selon laquelle les pratiques religieuses ne se justifieraient qu’attachées à leur finalité, qui est d’« *obtenir le bonheur du foyer ou de la cité*¹⁹⁶ ». Ceux qui ont atteint la connaissance véritable seraient, dans ce système, dispensés des émanations rituelles pratiques de la foi, notamment la prière. Ibn Taymiyya considère ainsi ces vues comme une déviation majeure de l’ordre de l’hérésie, passable de la peine capitale¹⁹⁷.

Au-delà de son opposition théorique aux approches philosophiques de la foi, cette conception implique une attention particulière aux aspects pratiques du rite dans l’élaboration de la loi. Le penseur fait notamment autorité, dans les lectures fondamentalistes contemporaines, par sa condamnation virulente du soufisme, en particulier dirigée contre les pratiques relevant du Culte des saints : ses avis juridiques (*fatwas*) hostiles à la visite de la tombe du Prophète ou à la célébration de sa naissance (*‘īd al-mawlid*) sont au fondement de la contestation des interprétations du corps des savants religieux (*‘ulamā’*) par les traditionnistes contemporains. Il convient toutefois de souligner l’attitude plus ambivalente du penseur à l’égard du soufisme que ce qu’en dépeignent ses successeurs littéralistes : la pensée d’Ibn Taymiyya se révèle ainsi indulgente voir apologétique à l’égard de figures majeures du soufisme, qu’il qualifie de soufis authentique par opposition aux pseudo-soufis¹⁹⁸. Assef Qais précise ainsi qu’« *en effet, les écrits d’Ibn Taymiyya, saisis dans leur contexte historique, témoignent non seulement d’une doctrine favorable à la mystique, mais s’en trouvent fortement influencés*¹⁹⁹ ». Le caractère proprement littéraliste de sa pensée mérite, lui aussi, d’être nuancé : Jeffrey R. Halverson relève, de ce point de vue, que l’œuvre d’Ibn Taymiyya, farouchement opposée aux méthodes du *kalām*, conserve une part centrale, dans certains écrits malgré les restrictions qu’il lui impose, à l’élaboration rationaliste. Sa réfutation du *Traité de la résurrection* d’Avicenne conduit par exemple le savant shafi’ite d’obédience traditionniste Šams al-Dīn al-Dahabī (m.1348) à le considérer comme « *empoisonné par la philosophie*²⁰⁰ ».

De ce point de vue, la tendance littéraliste promue par les Ahl al-hadith ne consiste pas en un bloc monolithique, au sein duquel tous les tenants peuvent être placés sur la même ligne

¹⁹⁶ Nadjat ZOUGGAR, « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », 2012, n° 23., p.10.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Qais ASSEF, « Le Soufisme et les Soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d’études orientales*, 2011, vol. 60.,p.96.

¹⁹⁹ *Ibid.*,p.91

²⁰⁰ Jeffrey R. HALVERSON, *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah’arism, and Political sunnism, op. cit.*,p.43.

de pensée. C'est cependant l'ancrage traditionniste de la pensée d'Ibn Taymiyya qui fait écho dans les thèmes principaux développés par les Ahl al-Hadith contemporains : la fixation menée par le penseur du modèle des ancêtres pieux (*salaf*), rapporté à l'époque des premières générations de musulmans, comme période de réalisation historique des visées de la religion authentique, est de ce point de vue déterminante. C'est justement cette idée d'une réforme fondée sur la référence prédominante aux Hadiths du Prophète et à l'exemple des premières générations de musulmans qui constitue la toile de fond de la réémergence des développements Traditionnistes sur la Sunna à partir du XVIII^e siècle. Ce parcours historique nous mène, ainsi, aux mouvements qui nous intéressent plus spécifiquement dans ce chapitre.

B) *Les Ahl al-Hadith contemporains*

1) Réformisme et continuité

A partir du XVIII^e siècle, l'ensemble des vues traditionnistes que nous avons présentées se réaffirment avec une nouvelle vigueur comme matrice réformiste centrale dans de nombreuses régions du monde musulman : de ce point de vue, des individus et mouvements se réclamant du littéralisme appellent à faire de la Sunna du Prophète, exemplifiée dans les corpus de Hadiths, le fondement principal de la doctrine et surtout du droit musulmans, à partir duquel toute l'élaboration juridique produite au cours des siècles par les savants religieux a vocation à être examinée. Il nous faut cependant souligner que le réformisme auquel nous nous intéressons ici n'est pas non plus sans précédent dans l'histoire récente de l'Islam²⁰¹ : en effet, des mouvements de contestation traditionnistes de l'orthodoxie dominante restent vivaces, notamment dans les centres religieux de Médine et La Mecque malgré la prédominance du *fiqh* hanafite sous l'égide de l'empire Ottoman, mais aussi dans le sous-continent indien, où le mouvement Naqshbandi fondé par Ahmad Sirhindī (m.1624) préfigure déjà les thèmes d'une réflexion réformiste traditionniste, orientée plus spécifiquement contre les doctrines et pratiques soufies²⁰².

²⁰¹ Voir à ce sujet: John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, New York, Routledge, 1982., pp.53-67; et Rudolph PETERS, « Idjtihād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam », *Die Welt des Islams*, 1980, vol. 20, n° 3/4, pp. 131-145.

²⁰² Fazlur RAHMAN, « Revival and Reform in Islam », in PM HOLT, Ann K.S LAMBTON et Bernard LEWIS (dir.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2008., p.638.

John O. Voll insiste également sur la dimension réticulaire de ces réformismes dans laquelle les cités sacrées (*ḥaramayn*) de Médine et La Mecque jouent un rôle nodal : le chercheur précise ainsi qu'au-delà des grandes figures réformistes se tissent des réseaux d'enseignements et de diffusion des savoirs, qui contribuent à faire émerger, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, une dynamique commune d'initiatives en faveur d'une relance de la Sunna²⁰³. Ces réseaux, constitués de figures et de groupe qui opèrent la liaison entre des publics variés, et familiarisent leurs disciples avec la tradition historique de la réforme (*tağdīd*) en Islam, permettent ainsi de retracer une évolution de long terme de la discipline de l'étude des Hadiths, dont les « *réformateurs de premières lignes*²⁰⁴ » au XVIII^e siècle représentent l'aboutissement. De ce point de vue, ce sont les savants religieux qui dirigent les mouvements de réforme : par leurs voyages et leurs réseaux cosmopolites, ils permettent l'interaction des initiatives acquises à un réformisme littéraliste. La graduelle expansion de la Naqshbandiyya de l'Asie du Sud vers la Méditerranée, l'influence de savants du Maghreb dans les terres centrales, et les rôles structurants des centres religieux majeurs de la Mecque, Médine, le Caire ou Damas²⁰⁵, sont autant d'exemples de la constitution d'une *épistémè* littéraliste particulière au XVIII^e siècle. Sans uniformiser les parcours et pensées de contemporains comme Šāh Wallī Allāh (m.1762) et Muḥammad Ibn abd al-Wahhāb (m.1792), tous deux liés au réseau des savants de Médine à travers l'enseignement de Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m.1750), cette diffusion réticulaire des savoirs permet ainsi de souligner le rôle crucial qu'ont joué les travaux autour des Hadiths dans le développement de la pensée réformiste contemporaine²⁰⁶. Dans le même sens, Basheer M. Nafi démontre que la pensée d'Ibn abd al-Wahhāb, par-delà son caractère controversé, s'inscrit dans un « *un mouvement culturel de plus en plus influent au sein des cercles islamiques du XVIII^e siècle, dont Hayat al-Sindi était un représentant crucial*²⁰⁷ ».

Cette convergence entre une dynamique réformiste séculaire et un maillage intellectuel resserré sur l'étude des Hadiths s'opère dans un contexte politique marqué par la dislocation des empires et sultanats, qui conduit à une décentralisation des pouvoirs. L'émergence de notables régionaux, provinciaux et locaux, qui acquièrent une autonomie politique croissante, se combine à celle d'acteurs économiques qui s'enrichissent d'une restructuration des circuits

²⁰³ John O. VOLL, « 'Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship », *Die Welt des Islams*, 2002, vol. 42, n° 3, pp. 356-372, URL complète en biblio.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.357.

²⁰⁵ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, *op. cit.*, p.38-39.

²⁰⁶ John O. VOLL, « 'Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship », *op. cit.*, p.357.

²⁰⁷ Basheer M. NAFI, « A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb: Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Aṣḥāb al-Ḥadīth's Methodology », *Islamic Law and Society*, 2006, vol. 13, n° 2, p.209.

marchands au détriment des pouvoirs centraux²⁰⁸. Les courants traditionnistes initiés au XVIII^e siècle combinent ainsi à la fois un localisme spécifique, des problématiques contemporaines, et une continuité de thèmes majeurs de la pensée religieuse islamique²⁰⁹. Dans ce paysage, les initiatives réformistes littéralistes se déploient en deux directions principales : la première est caractérisée par une évolution des positions théologiques des principales forces religieuses dominantes, et la seconde implique l'émergence d'une nécessité de reconstruction sociale et morale. Les deux convergent, en définitive, vers une plus stricte adhésion au Coran et à la Sunna.

Le premier processus est illustré principalement par un rapprochement entre les aspirations traditionnistes et les positions théologiques et philosophiques soufies. Les débats virulents qui opposent ainsi les tendances mystiques inspirées d'Ibn 'Arabī et des savants sunnites fondamentalistes centrés sur la purification religieuse et l'observation rigoureuse des sources scripturaires de l'Islam aboutissent ainsi à l'émergence d'un néo-soufisme dans la lignée d'Ibn Taymiyya et d'Ahmad Sirhindī. Ce mouvement intellectuel reformule alors l'objectif des *ṭarīqa* soufies dans le sens d'une harmonisation morale individuelle avec l'esprit du Prophète, et rompt avec la théorie mystique Farabienne de l'absorption de l'être absolu²¹⁰.

Le second mouvement, centré sur la purification morale et sociale, est orienté spécifiquement contre la tolérance générale des Ulémas à l'égard de pratiques religieuses syncrétiques, frappées par les Traditionnistes du sceau de la décadence. L'interprétation littérale du Coran et de la Sunna s'impose ainsi comme un paradigme prédominant de la réforme morale entendue, et redonne une nouvelle impulsion aux travaux consacrés à la littérature des Hadiths. Cet accent mis sur le modèle prophétique, par opposition à l'autorité des savants médiévaux, rapproche ainsi les Traditionnistes et les néo-soufis : les deux mouvements se forment en effet auprès d'érudits spécialistes des Hadiths (*muḥadditūn*), et se conçoivent principalement, dans ce contexte, comme opposés aux tendances syncrétiques accusées d'éloigner l'Islam de sa pureté première²¹¹.

²⁰⁸ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, op. cit., p.35.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.34.

²¹⁰ John O. Voll estime ainsi que les tenants du réformisme traditionniste du XVIII^e siècle opèrent un tournant vers un mysticisme modéré, tel que défini par Al-Ġazālī au XII^e siècle, voir : *Ibid.*, p.36.

²¹¹ J. O. Voll relie d'ailleurs plus largement les critiques traditionnistes à l'égard du syncrétisme, au potentiel sécularisant, des conciliations entre l'Islam orthodoxe et les traditions vivantes. Il y voit ainsi une matrice récurrente du réformisme islamique, et compare l'attitude des littéralistes du XVIII^e aux résurgences fondamentalistes dans les années 1970, observant que « lorsque l'adaptationnisme échoue ou s'affaiblit, le fondamentalisme émerge et prend de la visibilité », in *Ibid.*, p. 38.

2) Figures majeures des mouvements traditionnistes du XVIII^e siècle

a) Muhammad Ibn 'abd al-Wahhāb (1703-1792)

A la lumière de ces différentes orientations, le littéralisme Wahhabite de la péninsule arabique constitue la manifestation la plus ostentatoire de ces relances contemporaines du Traditionnisme. Si nous ne traiterons pas en propre de la pensée de Muḥammad Ibn abd al-Wahhāb (1703-1792) dans nos développements, le détour convenu par cette figure nous est indispensable, d'abord afin de rendre compte du contexte historique et doctrinal référentiel des auteurs que nous aborderons directement, ensuite pour souligner les enjeux concurrentiels de savoir et de pouvoir dans lesquels la proposition herméneutique littéraliste s'inscrit.

La doctrine wahhabite s'ancre ainsi dans l'esprit du réformisme traditionniste du XVIII^e siècle décrit précédemment, qui conjugue les particularismes locaux, les thèmes des réformismes littéralistes classiques, et un contexte intellectuel favorable : le premier aspect relève alors des luttes politiques de Najd, qui résultent du pacte entre Ibn abd al-Wahhāb et Muḥammad ibn Sa'ūd (1710–1765), alors que le pouvoir Ottoman, confronté à l'expansionnisme russe, montre ses premières faiblesses²¹². Le second aspect découle de l'absorption, dans une direction plus radicale, de la pensée d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350) dans l'œuvre wahhabite²¹³. Le dernier tient enfin au parcours savant d'Ibn abd al-Wahhāb, à travers sa fréquentation des cercles religieux traditionnistes de Médine, de Damas ou du Caire²¹⁴.

Dans une perspective attentive aux interactions entre les enjeux dogmatiques et politiques, le sens et la portée de la doctrine wahhabite se lisent à travers la perception d'un conflit entre Istanbul, centre de la civilisation islamique sous l'égide ottomane, et les tribus de la péninsule arabique²¹⁵: la proclamation de l'autorité universelle du sultan-calife Abdülhamid I (r.1774-17789) sur les musulmans en 1774 constitue de ce point de vue le déclencheur de l'alliance théologico-politique entre Ibn abd al-Wahhāb et le chef local Muḥammad ibn Sa'ūd²¹⁶. Ibn abd al-Wahhāb tient ainsi le pouvoir ottoman pour responsable des déviations morales et spirituelles de ses contemporains, et entend contrer ce processus en replaçant la

²¹² David COMMINS, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, New-York, I.B.Tauris & Co, 2006.,p.19.

²¹³ L'hostilité d'Ibn abd al-Wahhāb envers le soufisme est ainsi considérée par certains chercheurs comme une «wahhabisation» progressive de la pensée d'Ibn Taymiyya. Voir Esther PESKES (dir.), *Wahhabism. Doctrine and Development*, Guerlach Press, Critical surveys in islamic denominations, 2016, n° 1-2.

²¹⁴ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit.,p. 321.

²¹⁵ David COMMINS, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, op. cit.pp.7-8.

²¹⁶ Yudian WAHYUDI, *The Slogan « Back to the Qur'an and the Sunna »: A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Hanafī, Muḥammad 'Ābīd al-Jābiri and Nurcholish Madjid*, The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 2002.,p.17.

région de Najd et sa tradition hanbalite, reléguées à la marge tant géographique que doctrinale de l'empire, au centre de la relance de l'Islam. La relance des études des Hadiths au XVIII^e siècle au Hijaz, au Yemen, en Inde ou au Maroc, peut ainsi se percevoir, plus largement, comme un déplacement des dynamiques du savoir traditionnel depuis ses centres médiévaux en Iran, en Egypte et en Syrie vers des régions périphériques²¹⁷.

Cette ambition s'exprime d'abord, dans le cas du mouvement qui nous occupe, par une contestation de la légitimité herméneutique du consensus des savants (*iğmā'*) : les wahhabites, minoritaires, restreignent ainsi ce consensus aux trois premières générations de l'islam, et nient la validité des opinions doctrinales promues par l'élite politique et religieuse ottomane. Ensuite, le wahhabisme rejette le modèle impérial ottoman en plaidant pour un retour au « califat arabe » consacré par les successeurs bien-guidés (*rāšidūn*) du Prophète²¹⁸. Ibn abd al-Wahhāb conditionne ainsi le retour à la pureté originelle de l'Islam à un élitisme arabe qurayshite (*al-a'imma min qurayš*), disqualifiant la légitimité des Sultans ottomans²¹⁹. Les pratiques religieuses déviantes introduites par les élites religieuses de l'empire s'appuient en outre, selon Ibn abd al-Wahhāb, sur la tradition épistémologique de l'imitation (*taqlīd*), valorisée par la subordination du disciple au maître dans les ordres soufis, et pratiquée couramment dans les écoles sunnites orthodoxes. La relance de l'*iğtihād* implique donc également une conception de la stricte responsabilité individuelle du croyant, dans laquelle chacun est tenu d'examiner directement les sources scripturaires de la religion, de s'en tenir à une stricte observation du modèle prophétique, et de rejeter les opinions des savants contraires à cet exemple²²⁰. Ibn abd al-Wahhāb conçoit dès lors cet *iğtihād* individuel comme la condition d'une libération collective à l'égard d'une double hégémonie savante et politique sur l'Islam de son temps, la première incarnée par les soufis et les *maḏhabs*, la seconde par l'élite ottomane. Dans cette perspective, l'imitation aveugle de l'autorité religieuse des savants, le recours à l'intercession des Saints ou au culte des tombes, sont considérés comme autant de manifestations de la mainmise d'autorités illégitimes sur le savoir religieux, et de l'éloignement de la piété musulmane du modèle unicitaire du Coran et de la Sunna. C'est donc bien la structure orthodoxe de l'autorité religieuse qui est visée dans la pensée wahhabite : en insistant sur la

²¹⁷ Jonathan A. C. BROWN, *Le Hadith. L'héritage du Prophète Muḥammad, des origines à nos jours.*, Tayeb CHOUIREF et Omar AHMAD (trad.), Editions Tasnim., Roubaix, 2019.,p. 392.

²¹⁸ Yudian WAHYUDI, *The Slogan « Back to the Qur'an and the Sunna »: A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Hanafī, Muḥammad 'Ābīd al-Jābirī and Nurcholish Madjid*, op. cit.,p.19.

²¹⁹ *Ibid.*,p.20.

²²⁰ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, op. cit.,p.61.

suprématie du Coran et de la Sunna, Ibn abd al-Wahhāb entend remplacer l'autorité hégémonique du *taqlīd* par celle de l'*iğtihād*, et donc concurrencer le savoir des ulémas et des *madhabs* dans la formulation de la Loi.

L'orientation réformiste du penseur se déploie également dans le cadre des rivalités intenses entre wahhabites et shi'ites. Certaines sources historiques placent ainsi l'accent sur l'impact du séjour iraquien d'Ibn abd al-Wahhāb à Bassora, dans les années 1730, dans ses élaborations doctrinales²²¹. De ce point de vue, le Traditionniste aurait rédigé le manifeste théologique canonique du wahhabisme, *Kitāb al-tawhīd*²²², en réaction aux pratiques populaires shi'ites de vénération des *imāms*, considérées comme des innovations rituelles contrevenant à l'unicité divine²²³. Ibn abd al-Wahhāb et ses disciples se désignent ainsi comme *Muwwahhidūn* (Unicitaires), appellation qui juxtapose une réappropriation de l'héritage doctrinal de la tradition islamique à un projet spécifique de réforme sociale et morale. Le *tawhīd* s'entend ainsi non plus comme un dogme discutant de la nature des attributs divins et de l'étendue potentielle d'un libre-arbitre humain dans ce cadre, mais comme un principe de foi essentiellement performatif, dans lequel la croyance en l'unicité divine est tributaire de l'observation d'un ensemble de pratiques autorisées²²⁴.

Par-delà son hostilité au shi'isme, Ibn abd al-Wahhāb oppose plus largement cette conception à celle d'une foi (*imān*) sans pratique (*'amal*) qui caractérise l'esprit de laxisme moral et spirituel prédominant, selon lui, chez ses coreligionnaires. Cette vision du principe de l'unicité divine associant, dans la même substance, les croyances (*'aqā'id*) et les pratiques (*'ibadāt*), s'oppose ainsi également à la théologie soufie dans son ensemble, et prône une stricte obéissance au verbe divin contenu dans le Coran et exemplifié dans les Hadiths. C'est cependant par le biais des croyances et pratiques populaires, attribuant aux Saints ou à certains hommes pieux des bénéfices mystiques, que l'autorité des figures soufies, et, plus largement encore, la passivité des savants des *madhabs* orthodoxes, sont considérées comme hérétiques.

²²¹ David COMMINS, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, op. cit., pp.11-12.

²²² Muḥammad IBN ABD AL-WAHHĀB, *Kitāb al-tawhīd*, 1^{re} éd., Maktabat al-'ulūm wal-ḥukm, 2008. Pour une traduction anglaise, voir: MUḤAMMAD IBN `ABD AL-WAHĀB, *Kitāb al Tawhīd: essay on the Unicity of Allah, or What is due to Allah from his creatures*, Isma'īl Rājī AL FĀRŪQĪ. (trad.), I.I.F.S.O., 1979.

²²³ Certaines sources contemporaines, dont un épître d'Ibn abd al-Wahhāb, font notamment état d'une inspiration divine qui, durant son séjour à Bassora, l'aurait amené à composer son manifeste doctrinal *Kitāb al-tawhīd*. Voir Michael COOK, « On the Origins of Wahhābism », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1992, vol. 2, n° 2., p.202.

²²⁴ Samira HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2009., p.35.

Dans ce contexte, l'historiographie wahhabite tend à mettre en avant l'élévation d'Ibn abd al-Wahhāb contre les pratiques déviantes des musulmans, observées lors de ses périple dans les centres urbains cosmopolites de l'Islam²²⁵. A cet égard, Ibn abd al-Wahhāb conçoit son époque comme celle d'une résurgence de l'ignorance antéislamique (*ḡāhiliya*), comparable au contexte païen dans lequel le Prophète a transmis la Révélation²²⁶. Dans ce cadre, la notion de *širk* (associationnisme) s'impose comme paradigme central : le motif réformiste du déclin de l'Islam tient alors aux déviations (*bida'*) des croyants qui délaissent les sources du Coran et de la Sunna au profit de pratiques impies. Cette conception s'est concrétisée en acte par des attaques wahhabites contre des édifices symboliques représentatifs des pratiques religieuses populaires, shi'ites ou soufies, et auxquelles Ibn abd al-Wahhāb a parfois pris part en personne, comme dans les cas célèbres de l'abattage d'arbres sacrés dans son village natal d'al-Unayna, ou de la destruction du dôme érigé au-dessus de la tombe du Compagnon Zayd Ibn al-Ḥattāb (m.632)²²⁷. Le pillage de la cité shi'ite Karbala et la destruction du tombeau de Husayn Ibn AbīTālib (m.680), menés sous l'autorité de Abd al- 'Azīz ibn Muḥammad al-Sa'ūd (r.1765–1803) en 1802, participent du même processus²²⁸.

Les thèmes réformistes développés et mis en acte par Ibn abd al-Wahhāb ont ainsi conduit certains chercheurs à souligner le caractère distinct de son mouvement dans le cadre des réformismes de son siècle : certains insistent ainsi sur le pragmatisme de son « *zèle militant* »²²⁹, tourné vers un « *positivisme transcendantal* »²³⁰, dont les préoccupations temporelles débouchent sur une « *utopie rétro-centrée* »²³¹. Ahmad Dallal estime, au contraire, que le caractère exceptionnel du wahhabisme réside dans le fait qu'il s'impose initialement comme une doctrine indifférente aux enjeux socio-politiques: « *les réformateurs du XVIII^e siècle étaient politisés, dans le sens où ils étaient soit directement impliqués dans la politique, soit concernés par des enjeux politiques au même titre que par d'autres questions intellectuelles. La seule exception était Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, dont les idées furent manipulées à des fins politiques, alors qu'il ne fit montre lui-même que de peu d'intérêt pour la*

²²⁵ David COMMINS, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, op. cit., p.2.

²²⁶ *Ibid.*, p.3.

²²⁷ Natana J. DELONG-BAS, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford, Oxford University Press, 2004., pp.24-26.

²²⁸ Yudian WAHYUDI, *The Slogan « Back to the Qur'an and the Sunna »: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muḥammad 'Abīd al-Jābiri and Nurcholish Madjid*, op. cit., p.21.

²²⁹ R.Hrair DEKMEJIAN, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, 2^e éd., New York, Syracuse University Press, 1994., p.17.

²³⁰ Fazlur RAHMAN, « Roots of Islamic Neo-Fundamentalism », in Philippe H. STODDARD (dir.), *Change and the Muslim World*, Syracuse University Press, 1981., p.26.

²³¹ Bassam TIBI, *Arab Nationalism. Between Islam and the Nation State.*, 3^e éd., Londres, Palgrave Macmillan, 1997., p.89.

*politique ou le bien-être social des autres musulmans*²³² ». John O. Voll considère également que, dans la promotion de leur littéralisme accru, les « *Muwwahidūn ne sont pas typiques du réformisme du XVIII^e siècle, mais représentent un extrême du spectre de tendances réformistes, allant du fondamentalisme à l'adaptationnisme et au syncrétisme* ²³³».

Si le wahhabisme reste singulier dans ce contexte, les thèses de deux figures majeures de la relance du réformisme traditionniste au XVIII^e siècle nous occuperons plus particulièrement, au regard de leur rôle spécifique dans ce contexte, et de leur influence cruciale dans les approches ultérieures de la Sunna : le penseur indien Šāh Wallī Allāh al-Dihlāwī (1703-1762), qui est un exemple paradigmatique des collusions entre néo-soufisme et Traditionnisme évoquées précédemment, et le yéménite Muḥammad al-Šawkānī (1760-1834), qui illustre la transposition des enjeux constitutifs de l'identité traditionniste dans le contexte du shi'isme zaydite.

b) Šāh Wallī Allāh al-Dihlāwī (1703-1762)

Les dimensions politique et religieuse d'émergence du réformisme traditionniste dont nous avons esquissé les traits trouve ainsi leur expression la plus aboutie en Inde, avec les travaux de Šāh Wallī Allāh al-Dihlāwī (1703-1762). Le penseur s'impose ainsi comme une figure fondatrice de la résurgence des réflexions contemporaines sur la Sunna : Fazlur Rahman estime en effet que « *dans le sous-continent, la chaîne d'enseignement des hadiths de la majorité des spécialistes peut remonter à lui* ²³⁴», tandis que J.O. Voll considère que « *sa carrière représente l'apogée de l'évolution de l'Islam engagée par l'émergence de la Naqhabndiyya, et fournit des bases pour tous les mouvements majeurs en Inde depuis lors* ²³⁵». Les travaux du penseur indien, marquée par un esprit de synthèse des savoirs religieux²³⁶,

²³² Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, The University of North Carolina Press, 2018., p.110.

²³³ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, op. cit., p.60.

²³⁴ Fazlur RAHMAN, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld., Oxford, 2000. p.171.

²³⁵ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, op. cit., p.64.

²³⁶ Fazlur Rahman compare de ce point de vue la méthodologie de Šāh wallī allāh à celle d'Al-Ġazālī: « *Les méthodes de Shah Wali Allah et d'al-Ghazali offrent une comparaison intéressante: tous deux étaient, par nature et par principe, des esprits synthétiques, orientés vers l'appropriation plutôt que vers le rejet, et vers l'absorption plutôt que vers l'échange. Alors qu'al-Ghazali passait de problème en problème, en absorbant et en s'appropriant*

influencent en réalité largement les formulations réformistes de ses contemporains et de ses successeurs au-delà du sous-continent indien : si l'une de ses contributions majeures la pensée religieuse islamique indienne fut sa traduction persane du Coran²³⁷, son œuvre théologique fondatrice, *Huġġat Allāh al-Bāliġa*²³⁸, rédigée après l'attaque de Delhi par l'empereur perse Nadir Shah en 1739, a été enseignée dans les principaux centres religieux du monde musulman, notamment à l'université cairote d'al-Azhar.

La pensée de Šāh Wallī Allāh se développe donc dans un contexte de fragmentation politique graduelle : la mort du dernier grand empereur moghol, Aurangzeb (r.1658-1707), qui inscrit ainsi les élaborations doctrinales du penseur dans la conscience d'un déclin politique et théologique de la pensée religieuse islamique. Marqués par l'effondrement de l'autorité moghole à partir de 1708, ses écrits se déploient ainsi, sur le plan politique, autour d'une réflexion sur le *ġihād* et sur les formes authentiques de l'autorité politique en Islam. Sur le plan religieux, le réformisme prôné par Šāh Wallī Allāh entend pallier au déclin moral entraîné par les défaites politiques, en appelant notamment à une révision du *fiqh* hanafite tel que compilé dans le compendium *Fatawa-i Alamgiri* sous les auspices d'Aurangzeb²³⁹. Le penseur divise donc les tâches entre l'institution califale, chargée de la préservation administrative et politique de la Loi religieuse, et le corps des savants religieux auquel il s'identifie, chargé de la relance de l'héritage intellectuel de l'Islam²⁴⁰. Šāh Wallī Allāh fait alors de la relance de l'étude des Hadiths une priorité de son projet de réforme. Le penseur développe, dans ce cadre, des écoles traditionnistes visant à développer les fondements de la relance de la Sunna²⁴¹. Il s'inscrit de ce fait dans la lignée de l'opposition de la Naqshbandiya aux tendances soufies syncrétiques, qu'il accuse d'encourager des pratiques idolâtres. Šāh Wallī Allāh adopte ainsi le postulat de l'interprétation littéraliste revendiqué par les réformistes fondamentalistes de son époque, mais cherche à répondre à la problématique de la désunion des musulmans en proposant des pistes de réconciliation. Conscient des tensions entre les écoles de droit et les divers ordres soufis, il entend notamment concilier (*talfīq*) les oppositions ontologiques entre les deux voies antagonistes majeures du soufisme, l'une fondée sur le concept de l'unité de l'être (*waḥdat al-*

le savoir au fur et à mesure, Shah Wali Allah a utilisé et adapté des principes de toutes les influences simultanément pour produire un système qui était, malgré ses difficultés, complet et synthétique», in Fazlur RAHMAN, Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism, op. cit., p.172.

²³⁷ Šāh Wallī Allāh AL-DIHLĀWĪ, *Fath al-rahman fi tarġamat al-qur'ān*, Lahore, Quadratullah Company.

²³⁸ Šāh Wallī Allāh AL-DIHLĀWĪ, *Huġġāt allāh al-bāliġa*, Beyrouth, Dar al-Ġīl, 2005, n° 1.

²³⁹ Aziz AHMAD, *Islamic Modernism in India and Pakistan(1857-1964)*, Londres, Oxford University Press, 1967., p.19.

²⁴⁰ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World, op. cit.,p.23.*

²⁴¹ John O. VOLL, *Islam: Continuity And Change In The Modern World, op. cit.,p.65.*

wujūd) développé par Ibn ‘Arabī, et l’autre sur le concept fondamentaliste d’unité des manifestations de Dieu adopté par Sirhindi (*waḥdat al-šuhūd*), qui met ainsi l’accent sur la notion de transcendance divine plutôt que sur l’unité mystique²⁴². Šāh Wallī Allāh prône donc une synthèse de ces deux voies, qui décrivent selon lui la même réalité : il propose ainsi d’intégrer la pensée soufie dans une structure unique, en réduisant ses spéculations mystiques, et en engageant les ordres soufis (*tarīqa*) dans la voie des pratiques conformes au Coran et à la Sunna.

Formé entre 1730 et 1732 par les savants du *Dār al-šifā*, le centre d’étude des Hadiths de Médine, Šāh Wallī Allāh s’inscrit dans la tendance générale au XVIII^e siècle à la promotion de l’interprétation personnelle (*iğtihād*) des sources canoniques, appuyée par un recours strict aux récits prophétiques. Le penseur vise ainsi à replacer les systèmes juridiques des quatre écoles orthodoxes sunnites sous l’égide des sources scripturaires, principalement celle des Hadiths. Cependant, Šāh Wallī Allāh implique les juristes (*fuqahā*) au centre de ce processus : le rôle des spécialistes du droit demeure de ce point de vue indispensables pour la détermination des preuves (*‘ilal*) de la Loi²⁴³. Influencée par son passage parmi les cercles traditionnistes de la Mecque et de Médine, la pensée de Šāh Wallī Allāh se distingue également par sa préférence marquée pour le *Muwatta’* de Mālik²⁴⁴, au détriment des corpus canonisés au IX^e siècle, marquant ainsi sa distinction par rapport à l’accent généralement mis, dans le sous-continent indien, sur l’étude des six compilations canoniques.

c) Muhammad al-Šawkānī (1760-1834)

Cette attention particulière accordée à la relance de la Sunna comme principe central de contestation de l’autorité religieuse se retrouve également chez une deuxième figure majeure que nous aborderons dans cette étude, celle du yéménite Muḥammad al-Šawkānī (1760-1834), séparé de Šāh Wallī Allāh par une génération. Ce penseur nous intéresse de plusieurs façons : d’abord, les enjeux spécifiques qui président à la pensée d’Al-Šawkānī sont révélateurs de la circulation des idées traditionnistes et de leur adaptabilité dans la variété des contextes et des

²⁴² Annemarie SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent*, Brill, 1980.,p. 153.

²⁴³ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*,p.24.

²⁴⁴ Šāh Wallī Allāh, appartenant initialement au maḏhab Hanafite, a ainsi consacré deux commentaires, en arabe et en persan, à l’œuvre de Mālik. Voir Fazlur RAHMAN, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, *op. cit.*,p.172; et Ahmad S. DALLAL, « Humanizing the Sacred », *in Islam without Europe*, University of North Carolina Press, *Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, 2018.,p. 252.

enjeux particuliers des sociétés de l'islam. En effet, si son prédécesseur Šāh Wallī Allāh a œuvré au rapprochement des principes traditionnistes sunnites et du soufisme, Al-Šawkānī s'impose alors comme l'architecte d'une traditionnisation du zaydisme yéménite. Ensuite, sa pensée se révèle cruciale dans la formation du Traditionnisme comme canon identitaire religieux contemporain : son héritage intellectuel est alors transmis et réapproprié, d'abord, dans son cadre socio-politique yéménite particulier, où, comme le suggère B. Haykel, « à la suite de la révolution de septembre 1962, la République arabe a vu en al-Shawkāni une figure qui peut encore unir les Yéménites après la chute du régime Imâmique. Son approche jurisprudentielle et ses opinions juridiques continuent encore aujourd'hui d'exercer une grande influence sur le droit yéménite moderne et la pratique publique²⁴⁵ ». Ensuite, sa pensée jalonne, plus largement, le fondamentalisme pluriel qui se constitue entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, dans le contexte épistémique de la *Nahḍa*.

Il faut spécifier, de ce point de vue, que le shi'isme zayidite, qui constitue le cadre religieux de référence de la pensée d'Al-Šawkānī, regroupe diverses tendances : les principes fondamentaux du zaydisme orthodoxe sont conçus par la branche Hadawite, fidèle à la doctrine du premier *imām* zaydite, Al-Hādī Yaḥya Ibn Ḥussain (m.910), et dominante au Yémen jusqu'à la fin du XVII^e siècle. La branche qasimide, elle, suit l'autorité de l'imām Al-Qāsim ibn Muḥammad (m.1620), et détient le pouvoir à l'époque d'Al-Šawkānī. Enfin, une troisième tendance regroupe des savants, très actifs à San'a, favorables à une orientation résolument sunnite des thèses et doctrines zaydites²⁴⁶. Al-Šawkānī est donc l'un de ces savants yéménites qui, dans la lignée de Muḥammad b. Ibrahīm al-Wazīr (m.1436), Šāliḥ al-Maqbalī (m.1696), ou Muḥammad b. Isma'īl al-'Amīr (m.1769), se sont écartés de la doctrine classique du zaydisme Hadawite. Ces groupes de savants, issus, parfois simultanément, des diverses fonctions du corps des ulémas, du juge (*qāḍī*) au traditionniste (*muḥadith*) en passant par le juriste (*faqīh*) et l'exégète (*mufassir*), se réunissent ainsi autour d'une promotion radicale de l'*iğtihād*, et d'une conception de la Sunna fondée exclusivement sur les compilations de Hadiths du canon sunnite. Dès lors, leurs méthodologies et opinions juridiques réfutent une grande partie de la doctrine légale zayidite orthodoxe.

²⁴⁵ Bernard HAYKEL, « Al-Shawkāni and the Jurisprudential Unity of Yemen », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1993, vol. 67, n° 1.,p.53.

²⁴⁶ Husayn ABDULLAH AL-AMRI, *The yemeni scholar Muḥammad B. Ali Al-Shawkani (1173-1250/1760-1834) his life, works and times, together with a critical edition of Darr Al-Sihabah Fi Manaqib Al-Qarabah Wa-L- Sahabah*, Durham University, 1983.,p.215.

Comme celui de Šāh Wallī Allāh, le réformisme d'Al-Šawkānī intervient dans un moment de crise majeure de l'autorité théologique et politique, qui permet au réformisme traditionniste de s'opposer aux autorités religieuses traditionnelles en difficulté. En l'espèce, le déclin de l'Etat imāmite, fragilisé par des révoltes tribales, fait perdre au pouvoir qasimide, centralisé à San'a, une grande partie de son contrôle sur les territoires du Nord et de l'Est du Yémen²⁴⁷. Dans la lignée des tendances réformistes de son époque, la pensée d'Al-Šawkānī s'empare donc des causes de ce déclin : dans son épître *Al-dawā' al- 'ājil li daf' al- 'adū al-šā'il* (*le remède immédiat pour repousser l'ennemi*)²⁴⁸, formulé à l'attention de l'imām Alī Al-Manṣūr (r.1775-1809), il mène un diagnostic des maux de la société yéménite, rapportés à l'ignorance de la Loi religieuse et à la corruption de l'administration²⁴⁹. Selon lui, si la responsabilité individuelle du croyant est engagée, c'est bien aux ulémas et aux dirigeants d'accomplir le devoir religieux de « commandement du bien et de prévention du mal (*al- 'amr bil ma'rūf wal nahī 'ān al-munkar*) ». La responsabilité en la matière revient alors à trois figures : le gouverneur, le secrétaire d'Etat, et le juge. Al-Šawkānī critique ainsi la corruption endémique des deux premiers offices, et fustige les *qādīs* ignorants de la Loi, qui jugent selon les pratiques coutumières profanes (*aḥkām al-ṭāgūt*), plutôt que selon les sources scripturaires de la religion²⁵⁰.

Cette critique s'adresse, plus largement à la conception du pouvoir théologico-politique consacrée par l'orthodoxie zaydite : dans son commentaire du *Kitāb al-azhār* d'Aḥmad Ibn-Yahyā Ibn al-Murtaḍā (1373-1437), texte jurisprudentiel de référence du zaydisme, Al-Šawkānī en contredit en effet les principes fondamentaux à partir de la Tradition sunnite : il récuse ainsi le principe de la *da'wā* comme voie (*tarīqa*) de l'imāmat et lui préfère celui de la désignation (*bay'a*) par les « Gens qui délient et lient (*ahl al-ḥall wal- 'aqd*)²⁵¹», soit par l'élite politique et religieuse. Il légitime également la délégation du pouvoir, sur le modèle des Compagnons Abū Bakr et 'Umar, et retire, en outre, la condition de la descendance alawite-fatimide, en affirmant que l'*imām* doit être simplement un descendant des Quraysh. Enfin, la désobéissance au dirigeant n'est envisageable, selon Al-Šawkānī, qu'en cas d'acte d'incrédulité commis

²⁴⁷ Bernard HAYKEL, « Al-Shawkāni and the Jurisprudential Unity of Yemen », *op. cit.*, p.57.

²⁴⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-dawā' al- 'ājil li daf' al- 'adū al-šā'il*, Beyrtouth, Dār al-Hijra, 1998.

²⁴⁹ Husayn ABDULLAH AL-AMRI, *The yemeni scholar Muḥammad B. Ali Al-Shawkani (1173-1250/1760-1834) his life, works and times, together with a critical edition of Darr Al-Sihabah Fi Manaqib Al-Qarabah Wa-L-Sahabah*, *op. cit.*, p.210.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, p.217.

publiquement. Comme le souligne B. Haykel ces orientations démontrent que, résolument, « *la conception d'al-Shawkani de l'Imâmat est sunnite*²⁵² ».

Ces premiers éléments permettent d'entrevoir, chez Al-Šawkānī, un parcours intellectuel marqué par une certaine ambiguïté à l'égard du pouvoir yéménite et du zaydisme. En effet, le penseur s'impose paradoxalement, dans ce contexte, comme le fer de lance de la légitimation doctrinale de l'Imâmat en crise, au point d'être nommé, de 1795 à 1834, à l'office de la judicature suprême (*qāḍī al-quḍā*) de San'a, qui permet à son influence de grandir « *au point qu'aucun ordre ne fut promulgué sans que son avis ne fût pris*²⁵³ ». Il faut souligner, dans ce cadre, que les trois *imāms* qasimides qui se succèdent durant la carrière d'Al-Šawkānī, Alī Al-Manšūr (r.1775-1809), Aḥmad al-Mutawakkil (r.1809–1816) et 'Abdallāh al-Mahdi (r.1816–1835), contreviennent en effet à la doctrine zayidite orthodoxe du pouvoir, du point de vue de ses conditions morales de piété, de légitimité politique et de capacités dans le domaine légal²⁵⁴. Dans ce contexte, les vues d'Al-Šawkānī que nous avons mentionnées, critiques à l'égard de l'orthodoxie zayidite et proches des doctrines sunnites, permettent de combler cette crise de légitimité de l'imâmat qasimide. Ce rapprochement entre l'imâmat qasimide et le Traditionnisme sunnite, scellé autour de la figure d'Al-Šawkānī, prend une tournure définitive lors de deux révoltes populaires à Sanna, en 1797 et 1802, durant lesquelles des zaydites orthodoxes menacent les savants proches des thèses sunnites et lapident leurs habitations²⁵⁵. La réaction de l'*imām* Al-Manšūr, emprisonnant et condamnant à l'exil les émeutiers²⁵⁶, s'inscrit alors fermement du côté des contestataires de l'orthodoxie zaydite.

Par-delà ses affinités avec la branche qasimide contemporaine, l'engagement intellectuel d'Al-Šawkānī s'est tourné vers une virulente critique épistémologique du savoir zayidite institutionnel : en tant que *muğtahid* qualifié pour émettre des avis juridiques (*fatāwa*),

²⁵² Bernard HAYKEL, « Al-Shawkāni and the Jurisprudential Unity of Yemen », *op. cit.*p.55.

²⁵³ *Ibid.*p.55.

²⁵⁴Selon la doctrine zaydite en effet, l'imām en tant que chef suprême astreint au « commandement du bien et à l'interdiction du mal (*al-'amr bil ma'rūf wal nahī 'ān al-munkar*) » doit non seulement réunir des qualités de piété et d'intégrité morale, mais aussi être un juriste capable de rendre un jugement légal indépendant (*muğtahid*), et un descendant de la lignée alawite-fatimide. En outre, la légitimité de l'imām doit s'appuyer sur un appel formel à l'allégeance (*da'wā*) et sur une capacité à s'élever contre les dirigeants illégitimes. Or, les imāms qasimides contemporains d'Al-Šawkānī ont tous succédé à leurs pères par nomination, ne sont pas reconnus comme des *muğtahids*, et ne correspondent pas à l'éthique pieuse de l'orthodoxie zaydite. Voir *Ibid.*,p.56.

²⁵⁵Husayn ABDULLAH AL-AMRI, *The yemeni scholar Muḥammad B. Ali Al-Shawkani (1173-1250/1760-1834) his life, works and times, together with a critical edition of Darr Al-Sihabah Fi Manaqib Al-Qarabah Wa-L-Sahabah*, *op. cit.*,p.199.

²⁵⁶ *Ibid.*,p.198.

le penseur se détache ainsi de la tradition zaydite qui considère ses *imāms*, en tant que membres et descendants de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*), comme des sources d'autorité religieuse ayant préséance sur les compilations canoniques de Hadiths. Il adopte au contraire les théories de l'autorité et de l'authenticité sunnites à propos du savoir religieux, en affirmant que les sciences des Hadiths formulées les savants traditionnistes du IX^e siècle constituent la voie authentique de la Sunna et du *fiqh*, par laquelle « *la volonté de Dieu peut être atteinte* »²⁵⁷. Alors que son adhésion à l'*iğtihād* s'inspire de la tradition zaydite, Al-Šawkānī entend transcender les divisions partisans en caractérisant cet effort d'interprétation par un retour aux sources scripturaires sunnites. Il ne se réfère alors aux textes zaydites que pour faire valoir des positions orientées vers le droit sunnite, notamment sur les questions pratiques du rite à observer dans la prière. L'*iğtihād* ainsi promu s'applique également au savoir traditionniste lui-même : dans son influent ouvrage *Nayl al-'Awṭār*²⁵⁸, Al-Šawkānī s'inscrit ainsi dans une tendance à la rigueur dans l'approche de la Tradition prophétique, en relevant la présence de traditions faibles dans les écrits d'Ibn Taymiyya et en réitérant les critères stricts de sélection des Hadiths²⁵⁹.

Le réformisme d'Al-Šawkānī s'appuie enfin sur deux principes traditionnistes fondamentaux : il promeut, d'une part, la conformité au modèle des ancêtres pieux (*salaf al-ṣāliḥ*), soit celui du Prophète, de ses Compagnons, et des deux générations suivantes. Il remet également en cause, dans la droite ligne du Traditionnisme sunnite, la théologie fondée sur le *kalām* chère à l'orthodoxie zaydite : son rejet de l'imitation (*taqlīd*), appliquée à la fois à la doctrine zaydite et à l'orthodoxie théologico-légale sunnite, se conçoit notamment par l'absence de théologie dialectique dans ses écrits et par son refus d'entrer en dialogue avec ses tenants²⁶⁰. Attaché à un *iğtihād* ouvert à tous les croyants, Al-Šawkānī rejette ainsi radicalement l'héritage herméneutique de l'Islam classique en se détachant des cadres et limitations orthodoxes. Le penseur prolonge en effet, dans une direction plus radicale, les vues de son prédécesseur indien Šāh Wallī Allāh sur les questions du *taqlīd* et de l'*iğtihād*²⁶¹ : si le programme de Šāh Wallī Allāh reconnaissait une part substantielle aux juristes dans l'élaboration des opinions légales,

²⁵⁷ Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muḥammad al-Shawkani*, Cambridge University Press, 2003., p.10.

²⁵⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Nayl al-'Awṭār*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Hadith, 1993.

²⁵⁹ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.26.

²⁶⁰ B. Haykel conclut ainsi qu'Al-Šawkānī n'adopte pas la doctrine théologique ash'arite dominante dans le sunnisme, mais « *semble s'inscrire plus correctement, mais peut-être pas entièrement, dans la tradition hanbalite* ».

²⁶¹ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.26.

Al-Šawkānī opte, lui, pour un adossement de toute la structure de l'islam classique à sa lecture littéraliste des sources scripturaires.

Les élaborations critiques de Šāh Wallī Allāh et d'Al-Šawkānī, qui visent à replacer les Hadiths au centre de l'islam produit et vécu, se conçoivent donc comme les premières étapes de l'émergence de théories contemporaines sur l'autorité religieuse. Les enjeux politiques et herméneutiques qui président à leur approche réformiste de la Tradition constituent ainsi le terreau fertile sur lequel fleurissent, au cours des deux siècles suivants, des mouvements réformistes influents fondés sur la suprématie des Hadiths et la relance de l'érudition traditionniste.

3) Les Ahl-i Hadith indiens

Les thèses élaborées par ces deux penseurs constituent ainsi la matrice idéologique de mouvements littéralistes qui se sont reçu un large succès en Inde au XIX^e siècle. Ils inspirent notamment le groupe des Ahl-i-Hadith qui se forme, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, comme une émanation quiétiste du militantisme radical de la *Ṭarīqa-i muḥammadiyya*²⁶². Cette dernière inflexion, partant du *ḡihād* physique vers le *ḡihād* intellectuel (*al-ḡihād bil-qalam*)²⁶³, s'explique notamment par les rébellions militaires avortées contre les autorités britanniques en 1857, qui marquent durablement l'histoire des musulmans indiens. L'émergence d'une lutte quiétiste traditionniste tient, dans ce contexte, à l'engagement de deux théologiens largement influencés par les réformismes du siècle précédent : Naḏīr Hussain Delhāwī (1805-1902), savant à la plume peu proluxe mais fortement actif dans les milieux de l'enseignement religieux, et Šiddīq Ḥasan Ḥān (1832-1890)²⁶⁴, écrivain prolifique et personnalité controversée, engagé dans de vives polémiques avec les doctrines religieuses concurrentes des Ahl-i-Hadith, notamment les Deobandis et les Barlewis. Sa pensée nous intéresse ainsi plus particulièrement, en ce qu'elle illustre la jonction entre l'influence d'Al-Šawkānī et celle de Šāh Wallī Allāh dans le mouvement des Ahl-i Hadith indien. Des liens directs, intellectuels et personnels, relient en

²⁶² Mouvement réformiste prônant le *ḡihād* armé contre l'occupant britannique, initié à Delhi par Sayyid Ahmad Barelwi (m.1831) et Shah 'Abd al-'Aziz (m.1824), fils de Šāh Wallī Allāh.

²⁶³ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*, p.27.

²⁶⁴ Naḏīr Hussain Delhāwī, inscrit originellement dans la tradition hanafite, se tourne à partir des années 1850 vers une approche du *fiqh* centrée sur les Hadiths. Il étudie ainsi les Hadiths auprès de Shah Muḥammad Ishāq, le petit-fils de Šāh Wallī Allāh, et se revendique du titre de *Miyan-Sahib*, associé aux successeurs du réformiste indien. Son école éponyme, *Madrasa Miyan-Sahib*, fondée à Delhi, forme ainsi pendant plusieurs décennies des savants religieux acquis à la doctrine des Ahl-i Hadiths. Voir Hira AMIN, « The Ahl-e-Hadith: From British India to Britain », 2021, vol. 56, n° 1, *Modern Asian Studies.*, p.5 ; et Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.* p.27.

effet Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aux deux penseurs que nous avons introduits : d'un côté, l'influence de savants yéménites actifs au Bophal se révèle déterminante dans la formation de Ṣiddīq Ḥasan Ḥān au savoir traditionniste. D'un autre côté, le porte-parole des Ahl-i Hadith nourrit également des liens étroits avec la pensée de Ṣāh Wallī Allāh, puisque son père a participé au jihad armé promu par les fils du réformiste indien²⁶⁵.

Les Ahl-i Hadith indiens se revendiquent ainsi de l'influence directe des traditionnistes du siècle précédent. Cependant, l'affirmation de leur identité de groupe dans le contexte religieux indien s'opère en négociation conflictuelle à la fois avec le pouvoir colonial et avec leurs coreligionnaires. En effet, à la suite de la mutinerie indienne de 1857, certains théologiens musulmans ainsi que des officiels anglais, opposés aux tenants de la *Ṭarīqa-i muḥammadiyya*, associent ce mouvement littéraliste au Wahabisme arabe, dont les profanations de sanctuaires et lieux saints soufis ont terni la réputation en Inde²⁶⁶. Le terme « *wahābī* », ainsi accolé aux disciples de Sayyid Ahmad Bareilwi (m.1831), s'élargit dans l'usage pour englober les Ahl-i Hadith, tenants d'un littéralisme radical qui refusent l'adhésion à l'une des quatre écoles de droit orthodoxe. Cette campagne politique de dénigrement s'accompagne alors également d'actions juridiques contre le mouvement traditionniste des Ahli-Hadith, accusé de soutenir la lutte armée contre l'autorité britannique : lors d'une série de procès organisés dans différentes régions de l'Inde pour actes de « rébellion et de trahison », Naḍīr Hussain Delhāwī et Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sont ainsi jugés en raison de leurs liens présumés avec la *Ṭarīqa-i muḥammadiyya*. Dans ce contexte politique, les Ahl-i Hadith se sont fermement opposés aux confusions associant leur mouvement à la fois avec le *ḡihād* de la *Ṭarīqa-i muḥammadiyya*, et avec le wahhabisme saoudien. Les Traditionnistes indiens, en réaffirmant leur rejet de la lutte armée, obtiennent finalement l'abandon de la dénomination « *wahābī* » par les fonctionnaires britanniques du Punjab, et son remplacement dans les documents officiels à partir des années 1880, par « Ahl-i Hadith »²⁶⁷. Depuis lors, les appellations dépréciatives de « *wahābī* », mais aussi « *najdī* » ou « *lā madhabī* », se confinent à l'abondante littérature polémique qui oppose les Ahli-Hadith à leurs adversaires, issus à la fois des cercles attachés au soufisme et au *Maḍhab* hanafite.

²⁶⁵ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*, p.27.

²⁶⁶ L'historien et membre de l'administration britannique du Service civil indien, W.W. Hunter (1840-1900), dépeint ainsi le « wahabisme indien » comme une nouvelle religion, et se réfère à Syed Ahmad Barlewi comme « le Prophète » ou « l'Apôtre », voir W.W HUNTER, *The Indian Musalmans*, Tubner and Company, 1876.

²⁶⁷ *Ibid.*

L'identité des Ahl-i Hadith se construit ainsi sur la vision décliniste de l'histoire commune aux mouvements littéralistes précédents, accentuée par la franche domination militaire, politique et institutionnelle de l'impérialisme britannique à partir du début du XIX^e siècle. Şiddīq Ḥasan Ḥān envisage ainsi de remédier aux schismes qui divisent la communauté de l'Islam indien en la fédérant autour d'une interprétation unifiée des sources scripturaires²⁶⁸ : les Ahl-i Hadith se distinguent ainsi des autres mouvances réformistes contemporaines par un rejet catégorique de l'imitation, et un littéralisme prononcé dans l'approche des Hadiths, reconnaissant une autorité prédominante aux corpus canoniques d'Al-Buḥārī et Muslim. Se référant tout à la fois aux influences contemporaines de Şāh Wallī Allāh ou d'Al-Şawkānī, et au littéralisme zahirite, ils se font défenseurs d'un rejet radical de l'imitation servile (*taqlīd*) en théorie (*usūl*) et en pratique (*ʿibādāt*), englobant tout à la fois les sources du consensus (*iğmāʿ*), de l'analogie (*qiyās*) et des opinions légales des écoles de droit orthodoxes²⁶⁹. Cette orientation littéraliste radicale, doublée de la promotion d'un idéal de piété centré sur le domaine du rite, conduit, cependant, les Ahl-i Hadith à accentuer les éléments de dissensus qui les séparent des autres herméneutiques religieuses. Ces dissensions s'expriment notamment dans une littérature polémique à travers laquelle les Traditionnistes réagissent aux déviations de leurs coreligionnaires, en particulier du corps des savants religieux : Şiddīq Ḥasan Ḥān s'engage ainsi dans de vives oppositions avec les tenants du messianisme de l'Ahmadiyya, du réformisme littéraliste des écoles Deobandi et Barlevi d'inspiration hanafite, et avec les sectes shi'ites rendues responsables de la division de l'Islam (*fitna*)²⁷⁰.

Si les premières générations des Ahl-i Hadith ont donc tenu à se distancier du Wahhabisme dans le contexte politique de l'Inde britannique, leurs successeurs ont entretenu des liens plus étroits, dans le cadre des réformismes panislamistes de la *Nahḍa*²⁷¹, avec le mouvement de la péninsule arabique. A partir du XX^e siècle, les séminaires religieux se multiplient en effet entre les Traditionnistes indiens et saoudiens, tandis que les écrits des Ahl-i Hadith se positionnent

²⁶⁸ Barbara Dickinson, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900.*, New Jersey, Princeton University Press., 1982.

²⁶⁹ Nous pouvons cependant souligner, avec Hira Amin, que dans les faits, les premiers les premiers commentaires des Ahl-i hadith font l'usage du *fiqh*. Le commentaire des Sunan d'Abū Dāud par un disciple de Naḍir Hussein, Şams al-Ḥaqq al-ʿAzīmabādī, s'appuie par exemple sur des compendiums de droit issus des quatre écoles orthodoxes. Voir Hira AMIN, « The Ahl-e-Hadith: From British India to Britain », *op. cit.*p.6.

²⁷⁰ Annemarie SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent*, *op. cit.*p. 208.

²⁷¹ Christophe JAFFRELOT, « South Asian Muslims' interactions with Arabian Islam until the 1990s. Pan-Islamism before and after Pakistan », in *Pan-Islamic Connections. Transnational Networks Between South Asia and the Gulf*, Hurst Publishers., Londres.,pp.26-27.

ouvertement en faveur du royaume wahhabite²⁷² : les périodiques traditionnistes « *Ahl-i Hadīṭ* » et « *Aḥbār muḥammadī* » publient ainsi dans leurs colonnes des articles élogieux envers la politique et la doctrine religieuse promue par le roi Abdel ‘Azīz b. Abderahman Āl-Sa‘ūd (r.1932-1953). Ils défendent notamment la légitimité de la monarchie des Saoud et leurs positionnements à l’égard de l’organisation du pèlerinage (*ḥaġġ*) ou de la destruction de lieux Saints jugés illégitimes. Les Ahl-i-Hadith des XX^e-XXI^e siècles se désignent ainsi volontiers comme des « *salafīs* », et identifient leurs institutions, mosquées, écoles, et séminaires à ce mouvement²⁷³. Les deux tendances traditionnistes wahhabite et indienne convergent, dès lors, vers une identification commune au Salafisme contemporain.

C) *Le Salafisme traditionniste*

Ces premières élaborations du Traditionnisme contemporain, menées aux XVIII^e et XIX^e siècles, s’intègrent donc, au début du XX^e siècle, dans le large courant de la *Salafiyya*. Le mouvement constitue ainsi la matrice principale des fondamentalismes contemporains, centrée sur la référence à la génération des ancêtres pieux, étendue aux trois premières générations de l’Islam. Parmi les implications de cette notion figure la revendication d’une pureté doctrinale et d’une authenticité de la foi, dont découle l’(auto-)identification de la *Salafiyya* en tant que groupe distinct, défini par des conceptions théologiques et légales spécifiques. Cependant, les fondamentalismes qui s’en réclament au début du siècle, pour présenter sans conteste des points de comparaison, n’en demeurent pas moins divers. Une distinction s’opère en effet, traditionnellement, entre deux tendances majeures de la *Salafiyya* : une première, qualifiée de moderniste, regroupe ainsi des propositions réformistes variées mais toutes orientées, dans une certaine mesure, vers une démarche d’ouverture aux réflexions politiques, sociales, et techniques engagées au contact de l’Occident. De la sorte, le terme de « réforme » (*islāḥ*), avant d’être attaché à un mouvement d’obédience religieuse, désigne l’ensemble des courants libéraux de l’avant-première guerre mondiale, y compris celui de la *Salafiyya*. Cette volonté de réforme est ensuite couplée à son corolaire, le « renouveau » (*taġdīd*), qui implique pour les fondamentalistes modernistes de distinguer, dans les sources religieuses, l’essentiel du secondaire, afin de ne conserver que les dogmes réellement fondamentaux. Le retour, par la

²⁷² Abdelsamad FATĀNĪ, *Al-Malik Abdel ‘Azīz wal-salafiyūn fil-hind*, Riyad, Markaz salaf fil buḥūt wal dirāsāt, 2021.

²⁷³ Le principal organe de publication des Ahl-i-Hadith contemporain, à Banras, est ainsi prénommé « *Dar-ul-Salafiya* », tandis que le centre éducatif « *Al-Jami‘a-tus-salafiah* » est inauguré à Varnasi en 1966 par des représentants de l’université islamique de Médine. Voir Hira AMIN, « The Ahl-e-Hadith: From British India to Britain », *op. cit.* p. 9.

libre réflexion, aux sources du Coran et de la Tradition prophétique passe ainsi par la valorisation de l'effort personnel (*iğtihād*) et le rejet de l'imitation des anciens (*taqlīd*) afin d'adapter les préceptes de l'islam à la nature changeante de l'histoire.

Une seconde tendance, qui s'oppose aux Modernistes et prolonge les principaux thèmes littéralistes que nous avons évoqués, fait l'objet d'appellations diverses dans la recherche occidentale : ce courant fondamentaliste renvoie ainsi, chez Bernard Haykel au mouvement prolix du « Salafisme scholastique (*al-salafiyya al-'ilmiyya*)²⁷⁴ » contemporain. Jonathan A.C Brown parle quant à lui de « Salafisme traditionnaliste²⁷⁵ », tandis qu'Emad Hamdeh²⁷⁶ et Quintan Wicktorowicz²⁷⁷ le qualifient de « Salafisme puriste ». Ces différentes dénominations permettent ainsi d'insister, chacune, sur une caractéristique spécifique de ce mouvement : le quiétisme politique pour Haykel, le retour aux sources scripturaires pour Brown, qui y inclut les littéralistes affiliés aux écoles orthodoxes, et la représentation d'un Islam voulu authentique, centrée sur le *tawhīd*, pour Hamdeh et Wicktorowicz. Nous y ferons référence, dans ce travail, par le terme de « Salafisme traditionniste »²⁷⁸, qui souligne plus spécifiquement le rôle prépondérant de la narrativité prophétique dans l'autoreprésentation de ses tenants.

Dans le cadre du courant réformiste fondamentaliste divers de la *Salafiyya*, élaboré au sein du mouvement plus large de la *Nahḍa*, le Salafisme traditionniste se constitue alors, plus spécifiquement, comme l'héritier des Ahl-i Hadith indiens et du Wahhabisme du Hijaz. Le terme « salafiste » désigne, dans cette conception, les penseurs qui héritent du rejet des doctrines et pratiques soufies, du refus de l'affiliation de principe à un *Madhhab* spécifique ou à la théologie ash'arite dominante, et d'une interprétation littéraliste des sources scripturaires. Dans l'environnement concurrentiel des réformismes contemporains, l'ancrage du Salafisme aux origines du sacré est crucial pour appuyer l'authenticité de la doctrine promue par ses tenants. La perception contemporaine de la notion de *salaf* passe ainsi par l'établissement d'un

²⁷⁴ Bernard HAYKEL, « On the Nature of Salafi thought and Action », in Roel MEIJER (dir.), *Global Salafism: Islam's new Religious Movements*, Oxford University Press, 2014.,p.49.

²⁷⁵ Jonathan A. C. BROWN, *Le Hadith. L'héritage du Prophète Muḥammad, des origines à nos jours.*, op. cit.,p.414.

²⁷⁶ Emad HAMDEH, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.,p.30

²⁷⁷ Quintan WIKTOROWICZ, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict & Terrorism*, 2006, vol. 29, n° 3.,p.217.

²⁷⁸ Ron Shaham parle, dans la même perspective, du groupe des "Néo-Ahl al-Hadith", afin de marquer leur filiation avec le mouvement médiéval des Ahl-al Hadith. Voir Ron SHAHAM, « The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl al-Ḥadīth vs. Yūsuf al-Qaradāwī », *Islamic Law and Society*, 2015, vol. 22, n° 1/2, pp. 114-141, URL complète en biblio.

continuum historique regroupant les différents littéralismes de l’Islam dans le giron du Salafisme: les *salafiyyun* se réclament donc des Ahl al-Hadith médiévaux, qui collectent le savoir et les croyances des Compagnons, les mêmes qui se sont prénommés, lors des confrontations schismatiques avec les Mu‘tazilites, « *ahl al-sunna wal-ġamā‘a* », et qui enfin, dans le cadre du conflit avec les Ash‘arites, se revendiquent des *salaf*²⁷⁹. Les Salafistes traditionnistes contemporains se conçoivent donc comme l’extension d’un même esprit de fidélité à l’exemple du Prophète et de ses Compagnons, dont les racines remontent aux premiers siècles de l’Islam et qu’ils entendent faire revivre (*‘ihiyā’*) à l’époque contemporaine²⁸⁰. Dans ce sens, ils considèrent les Hadiths comme la source d’autorité légale la plus autorisée, et perpétuent l’intérêt renouvelé à partir de la fin du XVIII^e siècle pour les disciplines religieuses chargées de l’étude de la Tradition prophétique. Cette méthodologie, qui concentre ses élaborations herméneutiques, épistémologiques et théologiques sur les Hadiths, est représentée à partir de la seconde moitié du XX^e siècle par Muḥammad Nāṣir al-dīn Al-Albānī (1914-1999).

Initialement formé à la tradition du *madḥab* hanafite, l’érudition en grande partie autodidacte d’Al-Albānī dans le domaine des sciences des Hadiths l’érige en figure de proue du Salafisme traditionniste contemporain, au point d’être qualifié par ses pairs de « Traditionniste du siècle (*muḥaddiṭ al-‘aṣr*) »²⁸¹. La politique de la « solidarité islamique » mise en œuvre dans les années 1960 par le roi saoudien Faysal pour contrer le « progressisme » de Nasser et ses alliés crée ainsi un climat favorable au développement des idées d’Al-Albānī, qui parvient, sous les auspices du grand mufti Ibn ‘Azīz Ibn al-Bāz (1910-1999), à exercer une influence déterminante sur la structuration de la sphère politico-religieuse saoudienne²⁸². La pensée d’Al-Albānī, dans laquelle s’entrecroisent les thèmes que nous avons suivis chez les réformistes Traditionnistes antérieurs, se structure alors autour de trois directions principales : Une attention primordiale accordée aux Sciences des Hadiths, d’abord, vis-à-vis desquelles le droit (*fiqh*) n’est qu’une discipline auxiliaire, qu’il nomme *fiqh al-ḥadīṭ*. Son affiliation proclamée à l’école médiévale des Ahl al-Hadith suppose ainsi, pour Al-Albānī, la mise en œuvre d’une évaluation renouvelée des corpus canoniques fondée exclusivement sur l’authenticité de l’*isnād*. Contrairement aux représentants de la *Salfiyya* moderniste, Al-Albānī

²⁷⁹ Aḥmad FARĪD, *Al-salafiyya. Qawā‘id wa-usūl*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-‘aqīda, 2003.,pp.7-11.

²⁸⁰ ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Ġabbār AL-FIRĪWĀ‘I, *Al-Ḥaraka al-Salafiyya wa dawruha fī ‘Ihiyā’ al-sunna*, Médine, Al-Ġāmi‘a al-Islāmiyya, 1980.

²⁸¹ Stéphane LACROIX, « Between revolution and apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism », in *Global Salafism: islam’s new religious movement*, Oxford University Press., Oxford, 2014.,p.58.

²⁸² Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée.*, Paris, Puf, 2010.,p.102.

estime en effet que le contenu des traditions (*matn*) doit être accepté sans réserve dès lors que la chaîne de transmission confirme leur authenticité. Il met ainsi l'accent sur un renouvellement de la critique de l'*isnād*, entendue comme une vérification systématique de son authenticité, tandis que l'examen philologique du contenu se résume à des considérations grammaticales formelles²⁸³. L'approche des traditions voulue par Al-Albānī se rapporte ainsi au concept de « la purification et l'éducation (*al-tasfiyya wal-tarbiyya*) », selon lequel toutes les traditions faibles doivent être exclues des corpus canoniques, afin de garantir la juste interprétation du Coran sur le fondement d'une Sunna authentique. Si cette ambition est commune aux diverses tendances fondamentalistes, Al-Albānī étend cependant le processus critique à l'ensemble des traditions, y compris celles considérées comme bien-corroborées (*mutawātir*), ce qui aboutit, dans ses commentaires de Hadiths, à l'exclusion de certains récits prophétiques parmi les plus autorisés chez Al-Buḥārī et Muslim²⁸⁴.

Le mouvement du Salafisme traditionniste auquel appartient Al-Albānī s'articule ensuite autour de la promotion d'une herméneutique littéraliste radicale en matière de doctrine comme dans les aspects pratiques du culte, perçue comme la seule voie authentique de l'Islam. Les instruments d'élaboration doctrinale et légale mis au point par les *madhabs*, le soufisme ou la théologie spéculative, sont ainsi soumis à caution, sinon rejetés catégoriquement, puisque susceptibles de corrompre la pureté de l'Islam en y introduisant des éléments étrangers. Par exemple, Muqbil al-Wādi'ī (m. 2001), disciple d'Al-Albānī et figure majeure du Salafisme au Yémen, nie la validité du *qiyās* comme source de droit en convoquant l'exemple du Prophète, qui attendait la réponse de la Révélation lorsqu'un croyant lui posait une question²⁸⁵. De ce point de vue, si le corpus doctrinal d'Al-Albānī partage avec le Wahhabisme saoudien de nombreuses similitudes de doctrine et de prescriptions légales, il en critique l'adhésion prononcée à l'école hanbalite, qui contrevient à la l'indépendance de l'*iğtihād*²⁸⁶. L'iconoclasme d'Al-Albānī le conduit ainsi à formuler des opinions critiques envers Ibn 'Abd al-Wahhāb, auquel il reconnaît une attitude de *salafī* du point de vue de la doctrine, mais dont il se distancie sur le plan du *fiqh*. De ce point de vue, la pensée d'Ibn 'Abd al-Wahhāb pêche par un manque de rigueur dans son recours aux Hadiths, puisque certains de ses épîtres s'appuient sur des traditions faibles (*ḍa'īf*)²⁸⁷. Ces réserves permettent ainsi de mettre en lumière les ambiguïtés qui régissent le rapport d'Al-Albānī à la doctrine wahhabite, dont il se fait à la fois le critique

²⁸³ *Ibid.*, p.101.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.101-102.

²⁸⁵ Emad HAMDEH, *Salafism and Traditionalism*, op. cit., p.37.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.31.

²⁸⁷ Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée.*, op. cit., p.102.

et le défenseur en proposant de prolonger ce fondamentalisme dans sa vocation véritable. Cette irrévérence du Salafisme traditionniste envers la figure d'Ibn 'Abd al-Wahhāb renvoie toutefois, en définitive, à une critique plus fondamentale du wahhabisme institutionnel et de ses représentants. Al-Albānī s'inscrit ainsi en opposition aux partisans saoudiens du *madhhab* Hanbalite, conduits par le mufti Muḥammad Ibrahīm al-Šayḥ (1893-1969), qui parviennent à le faire expulser provisoirement du Royaume en 1963²⁸⁸.

Ce postulat épistémologique distingue enfin le Salafisme traditionniste des mouvements qui se réclament de l'Islam politique. L'impératif du retour à la Sunna authentique, déterminée par l'approche littéraliste d'un corpus épuré de Hadiths, s'affirme ainsi comme la priorité motrice de la réforme de l'Islam, tandis que l'engagement politique est proscrit selon la formule consacrée : « *la bonne politique consiste à rester en dehors de la politique (min al-siyāsa tark al-siyāsa)* »²⁸⁹. Al-Albānī, dans la lignée des savants institutionnels saoudiens, perçoit donc toute forme d'engagement politique comme essentiellement corrupteur, et défend l'obéissance aux dirigeants musulmans comme une obligation religieuse²⁹⁰. Les positions quiétistes défendues par le Salafisme d'Al-Albānī face aux tenants de l'Islam politique renvoient ainsi à la résurgence, dans les milieux fondamentalistes, de divisions historiques marquées autour des questions de l'obéissance due au dirigeant (*irjā'*) et de l'anathème (*takfīr*)²⁹¹. Cette indifférence revendiquée à l'engagement politique militant sépare donc de fait le Salafisme d'Al-Albānī du Salafisme jihadiste (*salafīyya ḡihādiyya*), qui prône la licéité de l'action violente contre l'ordre politique jugé impie, et appelle à l'établissement d'un Etat islamique unitaire, sous la forme du califat²⁹². Al-Albānī formule ainsi des réserves à l'égard de la doctrine de Sayyid Qutb (1906-

²⁸⁸ Stéphane LACROIX, « Between revolution and apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism », *op. cit.*, pp.56-57.

²⁸⁹ Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée.*, *op. cit.*, p.106.

²⁹⁰ Bernard HAYKEL, « On the Nature of Salafi thought and Action », *op. cit.*, p. 49.

²⁹¹ La notion d'ajournement (*irjā'*), d'où découle l'appellation de la secte Murjīte, consiste à dissocier les concepts de foi et de pratique, et à remettre l'évaluation de la sincérité du croyant au jugement divin. Le terme est devenu, de fait, synonyme de quiétisme politique, et implique l'impossibilité de désobéir au dirigeant dont certaines pratiques peuvent être jugées non conformes aux commandements religieux. Sur la question de l'*irjā'* dans la pensée classique, voir : Fazlur RAHMAN, « Developments from irjā' : Politics, Šūfism, and Gnostic Extremism », in *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism.*, Oxford, Oneworld publications, 2000., pp. 69-101. Sur les controverses autour du *takfīr* dans les cercles fondamentalistes contemporains, voir : Quintan WIKTOROWICZ, « Anatomy of the Salafi Movement », *op. cit.* pp.228-234.

²⁹²B. Haykel précise cependant que le principe de quiétisme politique ne doit pas être confondu avec un pacifisme absolu : « *souvent, la littérature sur les quiétistes les décrit à tort comme des pacifistes car ils adoptent généralement une posture apolitique, associée à une obéissance totale aux régimes en place, comme ceux de Riyad, Sanaa ou Amman. Cependant, ce ne sont pas des pacifistes, mais plutôt des adeptes de l'obéissance au dirigeant, qui n'hésitent pas à s'engager dans un conflit armé s'ils en reçoivent l'ordre de sa part (wali al-amr). Ils l'ont fait à plusieurs reprises, la plus notable étant peut-être lorsqu'ils ont combattu les Soviétiques en Afghanistan dans les années 1980, et les socialistes du sud du Yémen pendant la guerre civile de 1994. A l'heure*

1996), dont il souligne certains égarements en matière de croyance ('*aqīda*), et s'oppose également aux thèses de Ḥasān Al-Bannā (1906-1949), fondateur des Frères musulmans, dont le militantisme politique s'opère selon lui au détriment de l'impératif de diffusion du savoir religieux²⁹³. L'hostilité d'Al-Albānī envers l'Islam politique est ensuite transposée par ses disciples au mouvement saoudien de la *Ṣaḥwa* (l'Eveil), directement inspiré par les thèses des Frères musulmans. Les virulentes polémiques engagées dans ce cadre entre les salafistes traditionnistes et les disciples islamistes d'Al-Bannā et Qutb aboutissent alors au boycott d'Al-Albānī par les Frères musulmans dans les années 1970²⁹⁴. Le mouvement de la *Ṣaḥwa*, qui fait de son opposition à l'*irja'* un leit motiv de ses écrits à partir des années 1980, produit également une abondante littérature critique envers les Salafistes traditionnistes. Les oulémas saoudiens *saḥwistes* reprochent ainsi à Al-Albānī son approche trop restrictive du *takfīr* concernant les croyants qui ne s'acquittent pas de leurs obligations religieuses²⁹⁵.

Ces différentes orientations soulignent ainsi le caractère éminemment polémique de ce Salafisme contemporain. Les débats autour de conceptions rivales de la foi et de la pratique témoignent en effet, naturellement, de la manière dont les salafistes traditionnistes situent leur doctrine vis-à-vis des doctrines qui se réclament des écoles orthodoxes, mais aussi à l'égard des tendances salafistes rivales. Ils renvoient, en définitive, à des réponses formulées depuis les postulats herméneutiques internes de l'Islam aux enjeux d'autorité et de savoir caractéristiques de l'époque contemporaine. Le mouvement traditionniste contemporain, héritier des oppositions doctrinales des deux premiers siècles de l'Islam, se lit donc en perspective avec les enjeux politiques et savants propres à ses différents penseurs représentatifs. Il se mue en effet, durant deux siècles, au gré de l'évolution des paradigmes épistémiques : dans une perspective synchronique, les formulations traditionnistes initiées dans le Hijaz, en Inde et au Yémen, témoignent ainsi des interactions entre les thèmes éprouvés du renouveau (*taḡdīd*) dans la pensée religieuse, et des particularismes locaux spécifiques. Dans une perspective diachronique, le cadre épistémique du XVIII^e siècle, dans lequel le Traditionnisme se construit et se conçoit en référence aux enjeux internes des sociétés de l'Islam, diffère de celui qui caractérise les XIX^e et XX^e siècles, marqués par les réactions aux puissances coloniales. Les modalités d'expression du Traditionnisme, dans ces temporalités changeantes, évoluent

actuelle ils sont à nouveau engagés dans le conflit contre les Zaydis, dans la région de Sa'da au nord du Yémen », in Bernard HAYKEL, « On the Nature of Salafī thought and Action », *op. cit.*, p.49.

²⁹³ Ron SHAHAM, « The Rhetoric of Legal Disputation », *op. cit.*, p.119.

²⁹⁴ Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée.*, *op. cit.*, p.106.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.178

également avec les manières de produire, de diffuser et de revendiquer le savoir religieux : la diffusion réticulaire des cercles savants du XVIII^e siècle est ainsi bouleversée par la diffusion de l'imprimé, de la presse, puis des moyens de communications qui caractérisent le Salafisme traditionniste contemporain.

Par-delà les éléments particuliers et évolutifs, le Traditionnisme relève, nous l'avons vu, d'un esprit commun : il intervient en réaction à la perception d'un déclin de la contemporanéité (*fasād al-zamān*)²⁹⁶, à laquelle il répond par un appel au sacré en tant que régime de mémoire, d'autorité et de savoir. Comme régime de mémoire d'une part, la référence au modèle idéal des *salaf* et l'insistance sur le *tawhīd*, la purification par la pratique et le rejet de l'innovation blâmable, se constituent alors comme un arsenal discursif qui permet aux Traditionnistes d'investir, pour les besoins de la Réforme, l'espace distingué selon les termes de R. Koselleck²⁹⁷ entre le passé comme « champ d'expérience » et le futur comme « horizon d'attente ». Par la mise en dialogue des textes du passé et de leurs préoccupations sur le devenir de l'Islam, ils renégocient alors, dans ce cadre, les rapports entre l'immanent et le transcendant. Comme régime d'autorité et de savoir d'autre part, ces notions rappellent que les Traditionnistes font partie des élites intellectuelles qui se forment dans des époques façonnées par une crise épistémologique : ils contestent, de ce point de vue, les ordres épistémiques établis et leur capacité à façonner l'ordre social. Les débats portés par les Traditionnistes contemporains relèvent en effet d'une volonté de repenser les fondements essentiels de l'autorité religieuse en Islam : en plaçant l'accent sur la relance de l'étude des Hadiths, ils contestent ainsi le monopole de l'autorité institutionnelle des Ulémas dans le domaine de la diffusion de la connaissance religieuse. Ils impliquent, ce faisant, que la tradition théologico-légale classique est sujette à réinterprétation.

Nous aurons donc à observer la manière dont les catégories que nous avons évoquées jusqu'ici s'articulent dans un récit constitutif de l'identité des Traditionnistes : le Hadith prophétique y joue alors, en forme et en substance, un rôle structurant. Tout en ne négligeant pas le caractère fonctionnel du dogme dans la légitimation des luttes de pouvoir et de savoir, nous le prendrons ici comme principe premier, qui renvoie à une tentative de reconstruction de

²⁹⁶William A. GRAHAM, « Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation », *The Journal of Interdisciplinary History*, 1993, vol. 23, n° 3, p.505-506.

²⁹⁷Koselleck REINHART, « Chapitre V « Champs d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques », in *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques.*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016.

l'identité originelle de la communauté islamique, et qui se fait, dans ce processus, porteur de clivages marqués. Le fondamentalisme ici étudié tend en effet à percevoir sa matrice identitaire comme un référent ultime intrinsèque à la croyance. Il nous faudra ainsi explorer ce qui nous semble constituer une matrice identitaire à triple dimension : la première est relative à un ancrage ontologique en équilibre sur le rappel du passé et la perspective du Salut. La deuxième s'appuie sur l'exclusivité de la référence au modèle prophétique, et sur une orientation de la pratique en référence à ses fondements scripturaires. La troisième se déploie à travers la constitution d'un corpus canonique référentiel, qui contribue à l'émergence de ce fondamentalisme en Tradition à part entière. En somme, nous cherchons à appréhender le rôle central des Hadiths prophétiques en tant que composante identitaire du dogmatisme traditionniste.

II) Le retour au Coran et à la Sunna : entre logique dogmatique et construction identitaire

A) *La rationalité ontologique du récit littéraliste, entre rappel du passé et perspective du Salut.*

Le rejet traditionniste du *taqlīd* s'affirme au nom d'un littéralisme rigoureux dans l'approche des Hadiths : le slogan du retour à la Sunna et au Coran s'ancre ainsi au cœur de l'approche réformiste prônée par les Traditionnistes. Chez Ṣiddīq Ḥasan Ḥān par exemple, la distinction épistémologique entre la primauté donnée au texte canonique (*naṣ*) ou à la raison ('*aql*) dessine un clivage ontologique entre la Sunna des « siècles d'or » et celle des Imams : « *des aṭār démontrent que les ahl al-ra'y sont ignorants, que le ra'y est une déviation de la religion, et non pas une science. De la sorte, si l'on se penche sur les livres de l'Islam de cette époque, et des époques qui sont arrivées après les siècles d'or, on s'aperçoit que la plupart est remplie d'opinions ('arā'), de principes secondaires déduits (furū' mustahraja), d'analogismes (qiyās) nouveaux, et de doutes qui circulent parmi les Gens de droit et de jurisprudence, en dépit du fait qu'ils soient dépourvus de toute référence aux versets ou aux hadiths*²⁹⁸ ». Cette déviation de la Sunna authentique au profit de la multiplication des opinions incertaines des savants conduit ces derniers à « *déclarer l'interdit permis, et le permis interdit (ḥarām ḥalāl wal ḥalāl ḥarām)* » en privilégiant « *l'utilisation de l'analogie (qiyās) à la place du texte (naṣ)*²⁹⁹ ». Selon Ḥasan Ḥān, « *point de salut à ce drame si ce n'est pour celui qui suit le juste chemin,*

²⁹⁸ Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995, n° 1., p.239.

²⁹⁹ *Ibid.*

qui est celui du Livre et de la Sunna, l'évitement des innovations (bida') de l'opinion et du qiyās, l'abandon du doute et la consécration à la religion, l'ignorance opportune de ce que disent les imitateurs et les muğtahidūn qui va à l'encontre du Livre de Dieu, de la Sunna de son Prophète, et de ses Compagnons³⁰⁰».

Le retour aux textes fondateurs, ceux que partagent pourtant toutes les doctrines de l'Islam, prend ainsi un atout identitaire majeur, par lequel les lignes de rupture avec les autres cercles de la communauté religieuse sont entérinées. De la sorte, si la préservation de l'héritage spirituel du Prophète est une revendication commune à la majorité sectes sunnites³⁰¹, les régimes de sens qui s'en réclament se concurrencent pour renforcer leur autorité et leur légitimité³⁰². La littéralité comme principe herméneutique fondamental répond ainsi à une double exigence pour les Traditionnistes : l'affirmation d'une identité islamique permanente dans le temps, et la démarcation radicale de leur identité propre dans le champ des mouvances religieuses contemporaines.

Les Hadiths structurent de ce point de vue l'identité narrative du Traditionnisme, par laquelle le récit dessine une reprise continuelle de soi par soi, et participe de la permanence de l'identité dans le temps. L'herméneutique littéraliste se veut initiatrice d'un rapport authentique exclusif à la foi : pour les Ahl al-Hadith l'ensemble de la tradition interprétative islamique ne témoigne que de mécanismes exégétiques qui se superposent aux sources scripturaires autorisées de l'islam. Ce n'est au contraire que dans ces sources, et en particulier dans la Sunna représentée par les hadiths authentiques, que l'héritage du Prophète est préservé dans sa pureté. Dans sa dimension d'identité narrative, le Hadith prophétique est à la fois un récit exemplaire et un récit fondateur : les témoignages qui lui sont attribués constituent bien la matrice narrative

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Yadh Ben Achour souligne ainsi que l'aspiration au retour aux fondements et au modèle des premières générations duquel le Salafisme réclame « *est un mode de pensée commun dans l'ensemble des courants se réclamant de la Sunna* » in Yadh BEN ACHOUR, *Les fondements de l'orthodoxie sunnite*, Puf, Proche Orient, 2008., p.35.

³⁰² Une illustration de ces revendications concurrentes de l'héritage prophétique à l'époque moderne est donnée par l'analyse d'Aiyub Palmer des polémiques entre Soufis et Salafistes. Soulignant les aspirations rivales à l'autorité religieuse que ces débats traduisent, Palmer écrit : « *A l'ère moderne, en particulier en réponse à la menace du colonialisme, certains érudits musulmans ont appelé à une réévaluation de la pensée islamique sur la base de ce qu'ils considèrent comme des normes plus rigoureuses pour les hadiths. Ces Salafistes ont tendance à critiquer les Soufis qu'ils accusent d'utiliser des Hadiths faibles, voire qu'ils considèrent comme falsifiés ; cependant, cette critique est souvent biaisée. Les Soufis n'ont pas une approche uniforme des hadiths, puisqu'ils car ils sont représentés dans toutes les sectes de la communauté islamique. En fait, le défi salafiste est un défi adressé aux structures d'autorité et aux établissements religieux traditionnels, dont les musulmans ont hérité de l'ère prémoderne. Les institutions soufies étaient occupaient une place de première importance parmi ces institutions prémodernes* » Aiyub PALMER, « Sufism », in *The Wiley Blackwell Companion to The Hadith*, 2020.

au fondement de la « *culture identitaire* » décrite par Yadh Ben Achour dans son ouvrage *Les fondements de l'orthodoxie sunnite*³⁰³ et dont Amany Fouad Salib donne une illustration contemporaine à travers les mouvements de l'Islam politique³⁰⁴. De fait, si la capacité de mobilisation politique, sociale et idéologique du slogan du « retour à la Sunna » a été bien étudiée³⁰⁵, nous souhaitons nous concentrer ici sur le rôle spécifique du récit prophétique en tant que ressource narrative constitutive de l'identité religieuse au sein du réformisme traditionniste. Nous nous proposons d'examiner dans ce cadre le cas de deux Hadiths paradigmatiques de cette propension du fondamentalisme à revendiquer l'incarnation de l'Islam pur et authentique (*al-dīn al-ḥālīṣ*), dans laquelle la référence au modèle des ancêtres pieux (*al-salaf al-ṣalīḥ*) est porteuse de clivages ontologiques majeurs.

L'idéal normatif des premiers siècles, qui se retrouve au cœur des slogans fondamentalistes contemporains, s'appuie notamment sur un Hadith prophétique attribuant au Prophète l'affirmation suivante : « *le meilleur des siècles est le mien, puis ceux qui suivent, puis les suivants* »³⁰⁶. D'autres déclinaisons similaires de cette déclaration sont également mentionnées d'après diverses autorités, notamment selon 'Ā'īshā : « *un homme a demandé au Prophète : 'quels sont les meilleurs gens ?' Il a répondu : « le siècle dans lequel je suis, puis le deuxième, puis le troisième* »³⁰⁷. Une autre version, d'après le Compagnon 'Imrān Ibn al-Husayn, inclue également le quatrième siècle³⁰⁸. Ce Hadith célèbre, à l'appui de la théorie fondamentaliste dans son sens propre³⁰⁹, a donné lieu à de vifs débats parmi les savants religieux classiques³¹⁰ : la délimitation du sens exact de l'expression « siècle », l'identification du nombre de siècles concernés, et l'estimation de leurs bornes chronologiques se sont imposées dans ce cadre comme autant de questions cruciales puisqu'il s'agit, en définitive, de déterminer

³⁰³ Yadh BEN ACHOUR, *Les fondements de l'orthodoxie sunnite*, op. cit., p.161.

³⁰⁴ Amany Fouad SALIB, « La conception de l'identité [al-hūwiyya] dans le fondamentalisme islamique sunnite contemporain : une composante dogmatique substantielle ? », *Théologiques*, 2016, vol. 24, n° 2, pp. 41-74.

³⁰⁵ Voir à ce sujet: Yudian WAHYUDI, *The Slogan « Back to the Qur'an and the Sunna »: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muḥammad 'Ābīd al-Jābirī and Nurcholish Madjid*, op. cit. ; John L. ESPOSITO, *Islam and Politics*, 3^e éd., New York, Syracuse University Press, 1991.

³⁰⁶ Muḥammad ibn Basis ibn Maqbūl AL-SUFİYĀNĪ, « Al-qurūn al-mufaḍḍala: mafhūmuha, wa taḥdīduha », *Université d'Al-Azhar*, janvier 2021, n° 33, Kulliyat al-Šarī'a wal-qanūn., p.1707-1708

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, p.1708.

³⁰⁹ La référence aux « meilleurs des siècles » cristallise ainsi l'opinion structurante du Sunnisme selon laquelle la proximité temporelle avec l'époque du Prophète est la mesure fondatrice de la foi et de la pratique religieuses authentiques.

³¹⁰ Pour un aperçu des débats autour des bornes chronologiques déterminant chaque génération, ainsi que du cadre temporel délimitant le début et la fin de cette période idéale, voir Muḥammad ibn Basis ibn Maqbūl AL-SUFİYĀNĪ, « Al-qurūn al-mufaḍḍala: mafhūmuha, wa taḥdīduha », op. cit., p.30 ; p.38.

précisément la norme par rapport à laquelle les connaissances et opinions religieuses doivent être comparées.

Par-delà les débats nourris parmi les théologiens et les savants des Hadiths, le motif du modèle doctrinal des *Salaf* (*maḏhab al-salaf*), soit les musulmans des trois premières générations, s'est imposé dans la littérature réformiste contemporaine comme concept normatif à l'appui des identités fondamentalistes. Dans les ouvrages traditionnistes en particulier, le Hadith appuie une vision de l'histoire qui se revendique distincte de celle proposée par l'orthodoxie majoritaire : si cette dernière tend à souligner les aspects de continuité et de consensus qui réunissent les quatre écoles de droit et les deux doctrines théologiques orthodoxes dans leur rapport aux sources fondatrices de l'Islam³¹¹, les Traditionnistes ont recours au concept du Meilleur des siècles pour valoriser au contraire, dans leur ancrage ontologique, les éléments de rupture et d'exception. Al-Šawkānī par exemple, dans une discussion des thèses théologiques sur les attributs divins, développe ses arguments en se réclamant de la « doctrine du meilleur des siècles (*maḏhab ḥayr al-qurūn*) ». Il affirme ainsi : « *la vérité sur laquelle il n'y a point de doute ni d'erreur est celle observée durant le meilleur des siècles, puis le suivant, puis le suivant. Ils- que dieu les bénisse et nous guide vers leurs jugements et sagesse-observaient les preuves des attributs selon leur sens évident, ne se chargeaient pas d'une science qu'ils ne maîtrisaient pas, et n'interprétaient pas*³¹² ». Il ajoute, plus loin : « *tiens-toi en à cela, sache qu'il s'agit là du maḏhab du meilleur des siècles, de ceux qui suivent, des suivants, puis des suivants, et délaisse ce qu'ont inventé ces sectarismes (mutamaḏhubāt) en matière d'attributs de Dieu, assainit ton esprit de ces terminologies qu'ont inventé les mutakallimīn, sur lesquelles ils se sont appuyés, et dont ils ont fait un fondement qui supplante le Livre de Dieu et la Sunna de son Prophète. Dès lors, lorsque ces deux dernières sources rejoignent leurs hypothèses, ils acceptent les fondements (usūl), et si elles sont en désaccord, ils s'opposent aux fondements, classent ce qui les rejoint dans la catégorie de l'acceptable et de l'obligatoire, et ce qui les dédit dans la catégorie du réprouvé et de l'erreur. (...) La religion était, à cette époque, pure des méfaits des innovations blâmables, exempte des impuretés du sectarisme (tamaḏhub). C'est ce modèle qu'ont adopté les Compagnons, les Suivants et les Suivants des suivants, guidés par la sagesse du Prophète, et par ses faits et dits*³¹³ ».

³¹¹Namira NAHOUSA, *Contemporary Wahhabism rebranded as Salafism: the issue of interpreting the Qur'anic verses and hadith on the Attributes of God and its significance*, University of Exeter, 2009., pp.121-131.

³¹² Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-tuḥafī maḏāhib al-salaf*, 1^{re} éd., Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1990., p. 30.

³¹³*Ibid.*, p.37.

Dans cette démonstration, le Hadith n'est pas mentionné dans sa lettre, mais est mobilisé comme ressource conceptuelle fondatrice, en référence à laquelle l'argument théologique se déploie. Le concept du meilleur des siècles est circonscrit par Al-Šawkānī à la génération des Compagnons et aux deux suivantes, incluant, dans sa première occurrence, la quatrième génération. L'idéal ainsi décrit est donc délimité surtout, dans son argumentation, par son opposition à l'époque des déviations proscrites, celle des sectarismes (*tamaḏhubat*) et des thèses de la théologie dialectique (*kalām*) sur les attributs divins. En amont des débats épistémologiques et théologiques, la référence conceptuelle à ce Hadith dans la pensée d'Al-Šawkānī permet ainsi à l'auteur de s'inscrire dans l'héritage de l'idéal des premiers siècles, dont les frontières se dessinent par opposition aux doctrines qu'il exclut, tout en érigeant les thèses traditionnistes en Tradition spécifique ancrée aux origines du sacré: c'est bien d'un *maḏhab* qu'il s'agit, dénomination qui souligne le caractère distinct du Traditionnisme dans son rapport à la notion de *salaf*, et à travers laquelle l'herméneutique littéraliste devient la référence légitime de l'islam idéal, unitaire, et authentique.

Au-delà de son ancrage référentiel ainsi circonscrit, le caractère exclusif constitue donc le cœur de la capacité d'autonomisation de la pensée traditionniste fondée sur une approche littéraliste des Hadiths. De ce point de vue, la prétention des Traditionnistes à incarner l'Islam authentique implique nécessairement une démarcation des sectes déviantes. Dans ce cadre, un Hadith trouve un écho normatif particulier au sein des tendances fondamentalistes en général, et du Traditionnisme plus spécifiquement : le Hadith de « la Secte du Salut (*al-firqa al-nāḡiya*)», également connu sous le nom de Hadith de « La division de la communauté (*ʿiftirāq al-ʿumma*)». Selon cette tradition, la communauté musulmane se divise en soixante-treize sectes, dont une seule est promise au paradis. Plusieurs narrations se retrouvent sur ce thème : l'une, d'après l'autorité d'Abu Hurayra, mentionne simplement la division de la communauté en soixante-treize sectes : « *le Prophète a dit : « la communauté juive s'est divisée en soixante-et-onze ou soixante douze sectes, la communauté chrétienne également, et ma communauté se divisera en soixante-treize sectes*³¹⁴ ». Si ce récit n'a pas suscité de débat particulier, d'autres versions précisant la destinée des sectes, attribuées à de nombreuses autorités, ont provoqué un large remous dans les cercles du savoir religieux : l'une de ces narrations, rapportée dans les *Sunan* d'Ibn Mājah d'après l'autorité du Compagnon ʿAwf Ibn Mālik, établit ainsi que « *le*

³¹⁴ ʿAbd al-Rahmān IBN ʿALĪ AL-ZAHRĀNĪ, « Dirāsāt ḥadīṭ sataftariqu ʿummatī sanadan wa matnan », *Ġāmiʿat al-Ḥadīda*, 2015, n° 3, pp. 335-346.

prophète a affirmé « le peuple juif s'est divisé en soixante-et-onze sectes, une seule est promise au paradis, et soixante-dix à l'enfer. Les Chrétiens se sont divisés en soixante-douze sectes, soixante-et-onze sont promises à l'enfer et une au paradis. Ma communauté se divisera en soixante-treize sectes, dont une seule est promise au paradis, et soixante-douze à l'enfer ³¹⁵». De nombreux développements épistémologiques et théologiques ont été consacrés à cette tradition, à la fois pour déterminer la fiabilité de sa transmission, pour trancher les contradictions entre ce Hadith et ceux qui insistent sur l'unité de l'*Umma*, et enfin pour déterminer les implications exactes du récit lui-même. Surtout, le débat a opposé les représentants des diverses tendances religieuses pour déterminer laquelle est la Secte du Salut, parfois rapportée à la validité du consensus des savants (*iğmā'*), ou à la génération des Compagnons Prophète³¹⁶. Les théologiens traditionnistes comme 'Alī ibn al-Madanī (m.849), Ibn Taymiyya ou Al-Rāğib al-Isfahānī (m.1109) mobilisent, de ce point de vue, des opinions attribuées à Ibn Ḥanbal qui désigne « ceux qui croient au *maḏhab* des Ahl al-Hadith » comme la secte promise au paradis³¹⁷.

Ce Hadith, qui s'est donc reçu un important écho politique et doctrinal dans l'histoire de la pensée religieuse en Islam, occupe une place structurante dans les enjeux réformistes du Traditionnisme contemporain : il est particulièrement mentionné comme ressource conceptuelle ontologique en consolidation des aspirations littéralistes déployées au niveau herméneutique. Šāh Walli Allāh, par exemple, consacre un chapitre de son ouvrage *Huğğāt allāh al-bāliġa* à la nécessité du retour à la Sunna et au Coran³¹⁸. Il commence par rappeler les mises en garde du prophète contre les diverses sortes de déviations (*tahrīf*), dont la principale est l'abandon de la Sunna comme principe de foi et d'action, dès lors, « rien, à part cela, ne relève de la foi ³¹⁹». Dans ce cadre, Šāh Walli Allāh affirme : « je dis : la Secte du Salut (*al-firqa al-nāğiyya*) désigne ceux qui observent, dans la croyance et la pratique, ce qui figure dans le Coran et la Sunna, et qui a été adopté par les Compagnons, et les Suivants (...). Le reste regroupe toute secte qui adopte une doctrine divergente de celle des salaf, ou des pratiques autres que les leurs. Le Prophète a dit : 'cette nation ne s'accordera point sur l'erreur', mais aussi : 'Dieu envoie à cette nation, tous les cent ans, un réformateur de sa religion (man

³¹⁵ *Ibid.*, p.336.

³¹⁶ Pour un aperçu de ces enjeux, voir : Kāyid Yusuf QAR'ŪŠ, « Ḥadīṭ iftirāq al-umma wal ṭā'ifa al-nāğiyya. Dirāsa naqdiyya. », *Al-Majala al-'Urduniyya fī al-Dirasāt al-islāmiyya*, 2005, n° 1.

³¹⁷ 'Abd al-Rahmān IBN 'ALĪ AL-ZAHRĀNĪ, « Dirāsāt hadīṭ sataftariqu 'ummatī sanadan wa matnan », *op. cit.*, p.343.

³¹⁸ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Huğğāt allāh al-bāliġa*, *op. cit.*, p. 287.

³¹⁹ *Ibid.*

yuğaddid dīnahu) ». L'explicitation de cette divergence vient dans un autre hadith : « ce savoir ('ilm) comprend, pour chaque désaccord, ses Justes qui le protègent de la déviance des innovateurs, des tromperies des égarés, et des interprétations des ignorants ³²⁰ ». La référence faite ici au Hadith de la Secte du Salut comme concept normatif parachève le constat de la multiplication des déviations, face auxquelles seule l'approche littéraliste permet de maintenir vivante la sacralité du modèle prophétique. Cette promesse du salut s'ancre plus spécifiquement dans la rhétorique de la réforme (*tağdīd*) : ce rejet de la tradition classique et l'usage de hadiths représentatifs pour la critiquer représente ainsi une divergence majeure par rapport à l'attitude des écoles légales orthodoxes à l'égard de la Sunna. En rappelant la suprématie des Hadiths, à la fois en pratique et dans l'élaboration doctrinale, Šāh Walli Allāh concurrence, à partir d'un littéralisme prononcé, les approches traditionnelles de l'autorité religieuse donnant la primauté effective au consensus des Savants (*iğmā'*) par rapport aux textes canoniques.

Ce clivage radical entre les tenants du Traditionnisme et les sectes divergentes se retrouve, dans une formulation plus polémique, chez Šiddīq Ḥasan Ḥān, qui prolonge à la fin du XIX^e siècle les principales lignes du réformisme de Šāh Walli Allāh. Tout en soutenant la primauté des Hadiths et du Coran sur la raison (*ra'y*) et le *qiyās*, le penseur insiste ainsi particulièrement sur l'inégale dévotion des sectes musulmanes à l'égard des sources autorisées de l'Islam. La distinction ainsi faite entre les partisans d'un Islam pur et authentique et ses dévoyeurs est appuyée par le recours au Hadith sur la Secte du Salut : « *Pour ce qui est des partisans de la sunna authentique (ahl al-sunna al-ḥālīṣa), et du groupe du Salut (al-ğamā'a al-nāğīya), je veux dire les Partisans de l'Hadith (aṣḥāb al-ḥadīṭ), de la collecte des aḥbār et des aṭār, qui sont la secte de l'Islam, de la foi et du bien, ils n'ont pas de maḍhab fondamental dans lequel peuvent s'intégrer le ra'y ou le qiyās. Ils s'abreuvent au fleuve du hadith prophétique et au bassin du ḥabār épuré, à la source de l'islam véritable, et de la foi authentique*³²¹ ». Il ajoute : « *Tous ces aṭār sont une preuve claire que ceux qui se font appeler ahl al-ra'y ou aṣḥāb al-ra'y sont des ennemis de la Sunna authentique. Cette dénomination s'applique souvent aux Hanafites, qui sont réputés privilégier le ra'y en religion, et pour leur négligence à l'égard des récits de hadiths. Si l'un d'entre eux se tourne vers le hadith, c'est pour appuyer son maḍhab, et non pas pour le contredire* ³²² ».

³²⁰ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Huğğāt allāh al-bālīga*, op. cit., p.288.

³²¹ Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, n°3, op. cit., p.235.

³²² *Ibid.*, p.239.

Ce constat aboutit, chez Şiddīq Ḥasan Ḥān, à une classification des *Maḏhabs* selon l'authenticité de leur dogme : « *Le maḏhab le plus fidèle à la sunna est le Hanbalisme, puisqu' Ibn Ḥanbal n'a jamais rien affirmé de par sa raison seulement ; il a plutôt jugé selon les Hadiths, ou selon les dires des Compagnons. Et même lorsqu'il y'avait deux dires divergents pour une même question, il s'en est tenu aux deux, et n'a point délibéré selon sa propre opinion (...). Sans lui, il n'y aurait plus de doctrine de la Sunna ni de pratique conforme aux Hadiths* ³²³ ». Ensuite viennent successivement les *maḏhabs* shafi'ite « *qui s'en tient également à la sunna* », puis le Malékisme, « *puisque le Muwatta' regroupe des Hadiths authentiques aux chaînes de transmission (sanads) élevées* ³²⁴ ». Enfin, le *maḏhab* le plus attaché au *ra'y* et le plus éloigné de la Sunna est, de ce point de vue, le Hanafisme : « *Abū Ḥanīfa était un muḡtahid, cependant ses fatwās ont été regroupées par ses partisans, qui y ont ajouté leurs propres opinions, de sorte que, de jour en jour, le ra'y s'ajoutait au ra'y, et ils se sont éloignés considérablement des sunan (..)* ³²⁵ ».

La Sunna, dans ce contexte, implique un principe d'autorité légale, dont les formulations précises dans le droit canonique (*fiqh*) portent la mesure : le Hadith s'impose ici comme le seul guide vers l'exemple éthique et sacré du Prophète, de sorte que la conformité à l'idéal prophétique en tout point de droit et de rite constitue le principe ontologique même de la foi. D'un côté se regroupent ainsi les doctrines fidèles à la Sunna, qui ont la particularité de s'en tenir à la lettre des Hadiths ou des *aḥbār* dans leurs jugements, et d'observer la continuité du témoignage depuis l'époque du prophète en mettant à l'honneur l'authenticité de leur transmission (*isnād*). De l'autre figurent celles qui, infidèles à la Sunna authentique, érigent leur propre jugement (*ra'y*) en aiguillon des normes et pratiques religieuses, et invertissent la hiérarchie des normes religieuses « *en conditionnant la sunna aux furū* ³²⁶ ». La tonalité spécifiquement hostile au Hanafisme de la réflexion s'intègre dans le contexte particulier de tensions, que nous avons présenté, entre cette école de droit majoritaire au sein de l'Islam indien, et le réformisme traditionniste qui en concurrence la légitimité. De la sorte, les discussions autour du retour à la Sunna et au Coran sont porteuses de clivages identitaires marqués autour de la revendication d'un rapport exclusif à la Tradition prophétique.

³²³ *Ibid.*, p.938.

³²⁴ *Ibid.*, p.238.

³²⁵ *Ibid.*, p.239.

³²⁶ *Ibid.*, p.238.

Ces deux aspects d’ancrage dans le texte canonique et d’exclusivité de l’identité traditionniste, formulés par les Ahl al-Hadith indiens des XVIII^e et XIX^e siècle, se retrouve dans les formulations ultérieures de ce courant fondamentaliste. Les salafistes traditionnistes consacrent ainsi également d’importants développements à l’affirmation de leur identité propre et exclusive, en même temps que de son inscription dans la permanence du modèle des *salaf*. Les Hadiths de la Secte du Salut et du Meilleur des siècles se retrouvent ainsi au centre de la rationalité ontologique des Traditionnistes contemporains. Le Hadith sert ainsi, d’une part, à appuyer la légitimité du littéralisme en tant qu’idéal de piété et de dévotion, dont les représentants incarnent la vertu. Parmi les successeurs contemporains des Ahl-i Hadith indiens, une illustration de cet aspect est donné dans les travaux du Traditionniste Muḥammad Abd al-Raḥmān Mubarakpūrī (1865-1935), formé auprès de Naḍīr Hussein al-Dihlawī. Mubarakpūrī a publié notamment une édition commentée du *Ġamī* d’Al- Tirmīḍī, intitulé *Tuḥfat al-Uḥūdī. Šarḥ Ġamī’ al-Tirmīḍī*³²⁷, accompagnée d’une introduction qui inscrit l’auteur et son ouvrage dans le canon traditionniste. Le Hadith de la Secte du Salut occupe, de ce point de vue, une place centrale dans la légitimation et la promotion de la lecture littéraliste du texte en question. Mubarakpūrī insiste en particulier sur le statut honorifique distinct des Ahl-al Hadith et de leurs activités parmi les sectes et savoirs de l’Islam : dans un chapitre sur les vertus de la science des Hadith et de ses savants, le Traditionniste affirme ainsi « *certain salaf ont dit : le plus grand honneur revient aux aṣḥāb al-ḥadīṯ, car leur imam est le Prophète. De nombreux Hadiths sont éloquents au sujet de la vertu des Ahl al-ḥadīṯ, parmi lesquels : ‘les premiers qui seront aux côtés du Prophète au jour de la résurrection seront les aṣḥāb al-ḥadīṯ, car il n’y a point dans cette nation de gens qui prient le Prophète plus qu’eux’* »³²⁸. Cette dévotion salutaire, pour la continuité de la religion et pour le destin des croyants, se concrétise ainsi par l’identification des Traditionnistes avec la Secte du Salut : « *Abū al-Yaman Ibn ‘Asākir a affirmé : ‘ils évoquent le prophète dans leurs cours, ils renouvellent prières et salut sur lui la plupart du temps, dans leurs réunions et leçons, ils sont donc, si Dieu le veut : la Secte du Salut (al-firqa al-nāḡiyya), que Dieu nous garde à leurs côtés’* »³²⁹. Les Ahl al-Hadith se présentent de ce point de vue, en référence à la Tradition prophétique, comme les successeurs (*ḥulafā’*) du Prophète³³⁰. Ce récit appuie également un aspect crucial de la légitimité ontologique des

³²⁷ Muḥammad Abd al-Raḥmān MUBARAKPŪRĪ, *Tuḥfat al-Uḥūdī. Šarḥ Ġamī’ al-Tirmīḍī*, Amman, Bayt al-Afkār al-Dawliyya, n° 1.

³²⁸ *Ibid.*, p.22.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Mubarakpūrī ajoute un autre Hadith dans le même sens relevé par Al-Ṭabarānī (m.971) dans *al-Mu’ḡam al-’āwsaṭ*, sur l’autorité d’Ibn’Abbās : « le Prophète a dit : ‘Que Dieu épargne mes successeurs’. Nous avons

littéralistes, qui se structure autour d'un accès infaillible à la vérité en contexte de scissions communautaires : Mubarakpūrī mobilise ainsi un Hadith qualifié de *ḥasan* par al-Tirmīdī dans le chapitre « le peuple du Levant (ahl al-Šām) et les schismes (*fitan*) » de son *Ġamī'* : « d'après Mu'āwiyya Ibn Qurra, d'après son père : le Prophète a dit : 'si le peuple du Levant se corrompt, il n'y aura plus de bien parmi vous. Mais il reste toujours une partie de mon peuple qui sera victorieuse, qui ne sera point atteinte par ceux qui l'ont trahi jusqu'à la dernière heure. ». Mubarakpūrī, s'appuyant sur Al-Buḥārī, précise que « ce sont les *ashāb al-ḥadīth*³³¹ ».

Ce recours privilégié au modèle des *salaf* s'impose ainsi au cœur du postulat herméneutique littéraliste, par lequel le Traditionnisme en particulier devient la Tradition en général. Naṣr al-Dīn al- Albānī, figure majeure du Traditionnisme contemporain, définit ainsi l'identité des Ahl al-Hadith en référence au modèle des *salaf* en s'appuyant sur les deux Hadiths qui nous intéressent : le salafiste se réfère ainsi au concept de *salaf* comme « la meilleure des sectes (*Ḥayr ṭā'ifa*³³²) » regroupant les contemporains des trois premiers siècles de l'Islam, qui sont « les Meilleurs des siècles (*ḥayr al-qurūn*)³³³ ». Cet ancrage référentiel dans le passé idéal de l'Islam, partagé par les doctrines sunnites en général, nécessite donc de souligner les éléments distinctifs de l'approche traditionniste. Al- Albānī écrit à cet effet : « la Secte du Salut (*al-firqa al-nāḡiyya*) n'est pas caractérisée uniquement, comme l'affirment d'autres sectes (*jama'āt 'uḥrā*) de cette époque (.), par son affiliation à la pratique selon le Livre et la Sunna. Cette appartenance ne peut être contredite par aucun musulman, même ceux des sectes qui ne sont pas celle du Salut. Aucune des sectes, anciennes ou contemporaines, ne peut s'affranchir de l'appartenance au Livre et à la Sunna, car, ce faisant, elle revêtirait l'habit de l'abjuration de l'Islam. Or, tous les groupes et sectes islamiques, parmi ceux que le Prophète a cités ou mentionnés dans son Hadith, participent d'un seul mot d'ordre, qui est l'appartenance au Livre et à la Sunna. En ce qui concerne ceux auxquels nous avons fait référence, dans l'analyse du terme, parmi les *salafiyun*(.), ils se distinguent des autres sectes de l'islam en ce qu'ils appartiennent à autre chose, soit : l'infaillibilité (*al-ʿiṣma*) en ce qui concerne le risque d'égarement par rapport au Livre et à la Sunna, même au nom de la fidélité au Livre et à la Sunna. Cela revient à s'en tenir à ce qu'ont appliqué les Compagnons du Prophète parmi les

demandé : 'Qui sont tes successeurs ?' Il a répondu : 'ceux qui récitent mes Hadiths et les enseignent et aux gens'' ». Ibid.,p.23

³³¹ Ibid.

³³² 'Amrū 'Abd al-Mun'im SALIM, *Al-manḥağ al-salafī 'inda al-ṣayḥ Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ*, Le Caire, Dār al-salaf al-Šāliḥ.,p. 14.

³³³ Ibid.

Muhāğirīn et les Anṣār, et ceux qui leur ont succédé parmi leurs suivants et les Suivants des suivants, soit ceux des siècles dits les meilleurs dans le Hadith authentique et bien-corroboré (saḥīḥ mutawātir) du Prophète : « les meilleurs des gens sont ceux de mon siècle, puis ceux qui leur succèdent » (...). Ceux-là, pour quiconque désire appartenir à la Secte du Salut, doivent être un modèle pour la pratique, puisqu'ils sont les salaf al-ṣalīḥ que nous imitons³³⁴». Al-Albānī insiste ainsi sur le rapport particulier à la certitude qui distingue, selon lui, le Salafisme traditionniste des autres sectes de l'Islam qui partagent le même ancrage référentiel canonique : le salafiste oppose ainsi le concept ontologique de la Secte du Salut à celui de l'égarément, et en corollaire, le modèle de l'infaillibilité prophétique au modèle de l'affiliation individuelle aux figures autorisées des écoles de droit orthodoxes, sujettes à l'erreur.

Cette affiliation ontologique proclamée au Meilleur des siècles s'impose, enfin, comme matrice narrative centrale dans la défense des tenants du Salafisme contemporains contre leurs adversaires, qui les qualifient de secte nouvelle, usurpant, pour elle seule et sur des projections imaginées du passé, la référence commune au modèle du Prophète et des Compagnons. L'assaut le plus influent, de ce point de vue, est mené par le théologien traditionnaliste syrien Muḥammad Sa'īd Ramadān Al-Būṭī (1929-2013) dans son ouvrage *Al-Salafiyya: marḥala zamāniyya mubāraka, lā madhhab islāmī* : l'auteur revient dans ce texte sur la définition du terme *salaf* et la nécessité d'observer ce modèle, en spécifiant que la référence aux trois premières générations de l'Islam n'a jamais constitué de doctrine religieuse en propre³³⁵. Dans la dernière partie de son ouvrage, il entend démontrer que le sectarisme autour de la *salafiyya* est une innovation blâmable : il rappelle ainsi l'émergence du slogan de la *salafiyya* en Egypte, avec le mouvement de réforme religieuse porté par Muḥammad 'Abduh et Ğamāl al-Dīn al-Afġānī, en soulignant que le concept de n'impliquait pas, pour ses fondateurs, l'adhésion à une doctrine (*madhhab*) islamique spécifique³³⁶. Pour Al-Būṭī, ce sont les collusions entre ce réformisme religieux et la doctrine wahhabite qui aboutissent à un glissement de sens de la notion de *salafiyya*, finalement revendiquée comme appellation distinctive par le Wahhabisme³³⁷. Ces éléments indiquent, selon lui, que la *salafiyya* en tant que *madhhab* est une innovation (*bid'a*) contemporaine, dépourvue d'ancrage historique dans la pensée religieuse de l'Islam, contrairement à ce que proclament ses tenants. L'auteur y voit, en outre, un terreau

³³⁴ *Ibid.*, pp.14-15.

³³⁵ Muḥammad Sa'īd Ramadān AL-BŪṬĪ, *Al-Salafiyya: marḥala zamāniyya mubāraka, lā madhhab islāmī*, *op. cit.*

³³⁶ *Ibid.*, pp.231-234.

³³⁷ *Ibid.* pp.235-236.

favorable aux idéologies marxistes qui remettent en cause l'histoire et l'héritage de l'Islam (*al-tārīḥ wal turāḥ*)³³⁸.

Ces critiques, empruntant le vocabulaire spécifique des salafistes traditionnistes pour se démarquer ontologiquement des autres tendances religieuses contemporaines, ont provoqué des réactions défensives au sein desquelles la référence au concept des Meilleurs des siècles est déterminante. Comme l'écrit le disciple d'Al-Albānī, Salīm ibn 'īd al-Hillālī: « *la Salafiyya est une affiliation aux salaf, c'est une appartenance bénie à une méthode solide, et non pas l'innovation d'un madḥab nouveau. Or, certains, parmi ceux qui connaissent mais détournent ce terme de salafiyya, pensent qu'il s'agit d'un cadre nouveau qui correspond à une organisation islamique récente, qui s'est développée dans un cercle unique, qui s'approprie le sens de ce titre, et se distingue du reste des musulmans par ses jugements et ses penchants, et même s'en différencie par ses références identitaires et éthiques. Or cela est faux à propos de la méthode salafiste, puisque la salafiyya signifie : l'islam épuré des traces des civilisations précédentes et des influences des nombreux groupes, soit l'islam dans sa totalité, par le Livre et la Sunna, selon la compréhension des salaf célébrés dans le Coran et la Sunna* »³³⁹. De ce point de vue, le Hadith prophétique est au cœur du récit inscrivant le Salafisme contemporain comme tradition sunnite séculaire, distincte par son rapport attentif à l'authenticité de son modèle identitaire et éthique, remontant aux générations idéales de l'Islam.

Le récit identitaire traditionniste joue ainsi la perpétuation de la mémoire sacrée de l'Islam dans sa dimension à la fois négative, qui correspond à la délivrance de maux spirituels, et positive, qui propose l'accès à une purification de l'être dans la perspective du Salut. Cette double orientation ontologique se conçoit également par sa mise en acte : la démarcation par le rite constitue alors le deuxième motif de l'affirmation identitaire du fondamentalisme traditionniste.

B) Hadith, bid'a, et piété rituelle idéale : le cas de la surélévation des tombes

Ce retour aux sources, par-delà les sédimentations doctrinales, est plus généralement caractéristique des mouvements de réforme ou de renaissance religieuse, et en particulier des problématiques de la *Nahḍa*. Cependant, pour les Traditionnistes, et au-delà du rapport à l'être

³³⁸ *Ibid.* pp.247-248.

³³⁹ Salīm IBN 'ĪD AL-HILLĀLĪ, *Limāḍā Aḥṭartu al-Manhaj al-salafī*, 1^{re} éd., Dār Ahl-al Ḥadīṭ, 1999.p. 34.

authentique que suppose sa portée ontologique, l'identité narrative cristallisée autour des Hadiths s'exprime surtout par ses implications pratiques, éthiques et morales. De ce point de vue, la notion de *bid'a* (innovation blâmable) est centrale dans la proposition herméneutique littéraliste. Elle se conçoit notamment comme un écart par rapport au référentiel du récit traditionnel, et, dans ce sens, les Traditionnistes formulent les modalités d'adhésion et de rupture vis-à-vis de leur conception d'un Islam authentique. En effet, l'identité assignée par le retour aux récits prophétiques l'est également aux individus et aux communautés du passé et du présent de l'Islam : par ses définitions et son attribution à des sectes précises, la *bid'a* devient ainsi le pivot sur lequel s'appuie la distinction entre les partisans de l'Islam véritable et ceux qui sont exclus de son giron.

Cette dimension d'idéal de foi et de pratique, conforme à l'exemple prophétique, est ainsi inscrite au cœur de la doctrine des Ahl al-Hadith. La prééminence des Hadiths comme récits exemplaires pour la piété individuelle et commune constitue dans ce cadre le centre névralgique de l'éthique traditionniste, qui s'attache à distinguer son identité rituelle. Les fréquentes controverses avec les *Madhabs* orthodoxes autour de points précis du culte en témoignent³⁴⁰. Chez Ibn Taymiyya, qui redonne un nouveau souffle à l'herméneutique littéraliste au XIII^e siècle, la purification du rite constitue de fait une préoccupation centrale du projet de réforme religieuse du penseur, particulièrement attentif à la valeur pratique de la Loi religieuse³⁴¹. Les mouvements de réforme traditionnistes contemporains, initiés à partir des XVIII-XIX^e siècles, font cas, de la même manière, des points de rites qui consacrent la préférence pour les Hadiths au détriment, tout à la fois, des interprétations jugées illégitimes promues par certains représentants des *Madhabs*, et des pratiques religieuses relevant de formes de piété populaire³⁴². Daniel Brown souligne ainsi que « *ce sont ces différences dans la pratique rituelle plus que leur doctrine qui les distinguent et les mettent en conflit avec d'autres musulmans* »³⁴³.

³⁴⁰ Des exemples de ces controverses entre tenants des Ahl-al Hadith et Hanafites sont mentionnés dans Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, p.29.

Pour un aperçu des polémiques contemporaines entre les salafistes traditionnistes et les Ecoles traditionnelles, voir : Emad HAMDEH, *Salafism and Traditionalism*, *op. cit.*

³⁴¹ Voir Henri LAOUST, « Le réformisme d'Ibn Taymiya », septembre 1962, vol. 1, n° 3, *Islamic Studies*, pp.27-47.

³⁴² Conerly CASEY, « « Marginal Muslims »: Politics and the Perceptual Bounds of Islamic Authenticity in Northern Nigeria », *Africa Today*, 2008, vol. 54, n° 3, pp. 67-92.

³⁴³ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*, p.29.

Ce sont donc les *'ibādāt*, préoccupation première des traités juridiques, qui intéressent d'abord les Traditionnistes: ces actes rituels sont bien le lieu où s'actualise la dimension ontologique de la foi décrite précédemment, et c'est par eux que se négocie le rapport entre les récits fondateurs canoniques et leur réification dans le récit moral traditionniste. Le sens donné au rite, à travers le recours à la Tradition prophétique, relève dans ce cas d'orientations à la fois théologique et juridique : la première s'attache aux croyances par lesquelles le rite est mis en perspective, la seconde relève du droit canonique (*fiqh*), qui détermine les pratiques d'adoration en fonction des sources normatives. L'attachement à la lettre du rite, déterminée par les textes coraniques et surtout prophétiques, inscrit ainsi chez les Ahl al-Hadith une tendance à ériger certains aspects pratiques du rite en marqueurs de foi (*'īmān*) inébranlables.

L'approche littéraliste des Hadiths relatifs au rite trouve une illustration courante dans la variété des expressions culturelles attachées aux figures et lieux saints dans la piété populaire³⁴⁴. Ce point de tension rituel, paradigmatique des aspirations traditionnistes à l'encadrement de la juste *praxis*³⁴⁵, a toutefois acquis une expression particulière dans les enjeux réformistes modernes et contemporains à travers le thème de la surélévation des tombes. Cette pratique englobe toutes les formes de constructions qui se surajoutent à l'édifice tombal à proprement parler, qu'elles prennent la forme de l'élévation d'une enceinte murale, d'un mausolée, d'un dôme, ou d'une mosquée. Thomas Leisten fait remonter la généalogie du concept du nivellement des tombes (*taswiyat al-qubur*) dans les traités de droit et de théologie au VIII^e siècle, et précise que la question de la sépulture appropriée du point de vue du rite musulman se pose dès la mort du Prophète³⁴⁶. Le chercheur estime ainsi que la désapprobation de la surélévation des tombes naît de la volonté de séparer les édifices funéraires des lieux de culte³⁴⁷. Les règles religieuses à cet effet apparaissent généralement dans les chapitres des ouvrages de Hadiths consacrés aux rites funéraires (*ḡanā'iz*), qui précisent les procédures

³⁴⁴ Pour des exemples d'interactions générales entre références canoniques et pratiques rituelles voir:

Kimberly HART, « Emplacing Islam: Saint Veneration In Rural Turkey », *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 2015, vol. 44, n° 1/2, pp. 71-111.

Mark R. WOODWARD, « The « Slametan »: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam », *History of Religions*, 1988, vol. 28, n° 1, pp. 54-89, URL complète en biblio.

³⁴⁵ Voir Itzhak WEISMANN, « The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah », *International Journal of Middle East Studies*, 2005, vol. 37, n° 1, pp. 39-58, URL complète en biblio.

Pour plus de développements sur ce point dans le contexte Wahhabite, voir: John L. ESPOSITO, *Islam: The Straight Path*, 4^e éd., New York, Oxford University Press, 2010.

³⁴⁶ Thomas LEISTEN, « Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture », *Muqarnas*, 1990, vol. 7, pp. 12-22.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.13.

conformes au rite canonique. Les instructions contradictoires en la matière, attribuées au Prophète ou à ses Compagnons, posent ainsi très tôt problème pour les savants religieux, et expliquent en partie leur réticence à interdire les constructions funéraires : de ce point de vue, l'édifice du *bayt* fait partie des structures prohibées par des témoignages rattachés à la tradition du Prophète et de ses Compagnons, alors que le Prophète lui-même a été enterré dans le *bayt* de son épouse 'Ā'īsa, malgré le fait que d'autres sites furent proposés pour son inhumation³⁴⁸.

Cependant, l'opposition aux structures funéraires est restée confinée aux cercles du savoir religieux, qui ont cherché à réguler ces pratiques plutôt qu'à les interdire. Majoritairement réprouvée par les tenants des quatre Ecoles comme relevant d'une innovation blâmable, la question ne fait toutefois pas l'objet d'une interdiction définitive de la part des jurisconsultes. Les opinions des figures classiques des *Madhabs* se répartissent à ce propos entre les catégories juridiques du permis (*mubāḥ*), ou du déconseillé (*makrūh*)³⁴⁹, et varient parfois considérablement à l'intérieur d'une même école doctrinale. T. Leisten estime en effet que « *cette attitude modérée, considérant les structures funéraires comme une infraction mineure seulement, de la part de ceux qui devaient composer en termes pratiques avec ces Hadiths, ne fut probablement pas formulée avant le VIII^e ou XIX^e siècle, mais il y'a des indications qui montrent que même avant cette époque, l'interdiction, la désapprobation ou même le consentement à l'élévation de structures funéraires dépendaient des attitudes, opinions, et jugements du faqih* ³⁵⁰ ». Il ajoute qu'en réalité, « *il n'y a jamais eu de bloc consistant de partisans ou d'opposants à l'architecture funéraire identifié avec les Madhahib ; ni de position particulière qui puisse, pour aucun, être définitivement déterminée. Cela explique peut-être les opinions contraires entre maître et disciple de ces écoles sur la question* ³⁵¹ ».

Parmi les exemples mentionnés par Leisten, il apparaît que le critère de l'ostentation a été, de ce point de vue, particulièrement retenu par de nombreux juristes. Si le qādī de Bagdad

³⁴⁸ *Ibid.*, p.17.

³⁴⁹ Ondřej BERANEK note ainsi la réticence des Ecoles orthodoxes à interdire catégoriquement cette forme répandue de piété populaire : « *la construction sur les tombes étaient désignées comme répréhensible (makruh), désignation plus faible qui ne comportait pas d'interdiction stricte. Al-Shafi'i (767–820), Malik ibn Anas (715–96) et Ahmad ibn Hanbal (780–855), trois des quatre éponymes des écoles Islamiques de jurisprudence religieuse, auraient tous convenu que la construction sur les tombes doit être classée uniquement comme makruh, et non comme haram. Le quatrième, Abu Hanifa (699–767), aurait considéré les structures au-dessus des tombes comme légales et non répréhensibles* », in Ondřej BERANEK, *From Visiting Graves to Their Destruction: The Question of Ziyara Through the Eyes of Salafis*, Brandeis University, Crown Center for Middle East Studies, 2009, p.8.

³⁵⁰ Thomas LEISTEN, « *Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture* », *op. cit.*, p.16.

³⁵¹ *Ibid.*, p.17.

Abul Hasan Ali b. Umar b. Ahmad al-Qassar (m.1008) a permis la construction de dômes, *bayt* ou madrasas autour des tombes à condition que les édifices restent discrets, Ibn Ḥazm (m.1064), lui, a permis uniquement la construction de *bayt*, mais pas de coupole. Le Hanbalite Ibn Muflīḥ (1362) a également considéré qu'il n'y a aucune objection à la construction de structures autour d'une tombe, si l'intention est de marquer le lieu et le préserver³⁵². Ces observations conduisent dès lors le chercheur à constater que l'attitude d'autorités majeures de la science des Hadiths était moins stricte que les déclarations intransigeantes contenues dans certaines traditions prophétiques³⁵³.

Malgré sa prise en charge théologique et juridique précoce, Ondřej Beránek précise également que, dans les faits, la question de l'architecture funéraire demeure relativement secondaire jusqu'au XIII^e siècle³⁵⁴. Les débats sur les constructions appropriés de mausolées et cimetières se développent selon lui entre les XII^e et XIII^e siècles, avec la construction de tombes monumentales par les dynasties Ayyubide et Mamelouk, dont l'ampleur concurrence alors les mosquées et établissements religieux³⁵⁵. Une opposition affirmée à ces pratiques émerge dans ce contexte, en particulier depuis les cercles Hanbalites. Ibn Taymiyya publie notamment de nombreuses *fatwās* qui dénoncent les édifices funéraires contrevenant au principe du nivellement des tombes (*taswiyyat al-qubūr*), ainsi que les pratiques qui en découlent, dont la visite de la tombe du Prophète³⁵⁶. Si l'opposition véhémement à la surélévation des tombes initiée au XIII^e siècle par Ibn Taymiyya est restée minoritaire, l'interprétation faite de sa pensée par Ibn 'Ābd al-Wahhāb nourrit toutefois, au XVIII^e siècle, la ferveur iconoclaste du mouvement wahhabite³⁵⁷, lui-même réapproprié par l'idéologie salafiste contemporaine³⁵⁸.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Ondřej BERÁNEK, *From Visiting Graves to Their Destruction*, *op. cit.* p.7-8.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ H. Laoust précise que ce positionnement lui a valu sa dernière peine d'emprisonnement à Damas. Voir Henri LAOUST, « Le réformisme d'Ibn Taymiyya », *op. cit.*, p.32.

³⁵⁷ Voir Hamadi REDISSI, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'Islam sectaire est devenu l'Islam*, Points., 2016. ; Aïssam AIT-YAHYA, *Textes et contexte du Wahhabisme : Précis d'Histoire de la da'wa najdite et des premiers Saouds*, Nawa., Mazères, 2015.

³⁵⁸ Des exemples d'expressions contemporaines de ces oppositions dirigées contre les sépultures de figures illustres de l'Islam en Arabie Saoudite sont mentionnés par Ondřej BERÁNEK: « En 1998, malgré de vives protestations dans le monde musulman, et même en Arabie Saoudite, la tombe de la mère du Prophète, Amina bint Wahb, a été démolie dans le village d'al-Abwa. La mosquée et la tombe de l'imam Ja'far al-Sadiq dans le quartier de la mosquée du Prophète (*al-masjid al-nabawi*) à Médine ont été détruites à la dynamite et aplaniées le 13 août 2002. Les Hijazis déplorent également la destruction de la tombe de Khadija, la première épouse du Prophète. Le ministère saoudien des Affaires Islamiques a également appelé à la démolition du dôme au-dessus de la mosquée du Prophète et au nivellement des tombes de Muḥammad, Abu Bakr et 'Umar », in Ondřej BERÁNEK, *From Visiting Graves to Their Destruction*, *op. cit.*, p.4.

Dans les formulations traditionnistes contemporaines, la surélévation des tombes est, depuis, traitée comme une *bid'a* majeure, comparable à une abjuration de la foi (*kufr*), dont les croyants doivent impérativement s'écarter. Le débat sur le nivellement des tombes constitue dès lors un sujet de crispation particulier entre les Traditionnistes et les autres tendances de l'Islam, et révèle les mécanismes d'une élaboration doctrinale fondée sur une approche exclusiviste des concepts du *širk* et du *tawhīd*, aboutissant, à terme, à la confiscation de l'identité religieuse sunnite par les savants littéralistes. Cette confiscation appuie, en retour, leur propre autorité sur le récit religieux produit, vécu et agi. En cela, le traitement de cette question par quelques figures majeures du Traditionnisme de la fin du XVIII^e à l'époque contemporaine fournit un aperçu éloquent de ce processus.

Au Yémen, le débat est relancé au XIX^e siècle par la publication d'un épître influent d'Al-Šawkānī intitulé « De l'illicéité de la surélévation des tombes (*Šarḥ al-ṣudūr fi taḥrīm raf'i l-qubūr*)»³⁵⁹. Ce texte nous intéresse particulièrement en ce qu'il fait résonner, autour de son objet particulier, les multiples dimensions de la réforme traditionniste dont nous cherchons à rendre compte. La discussion est en effet introduite par un rappel des positions de l'auteur à l'égard du *taqlīd* et de l'*iğtihād*, et par une réaffirmation du retour au Coran et à la Sunna comme principe réformiste fondateur. L'objet de l'épître est ensuite précisé comme une illustration des implications pratiques de l'idéal éthique puriste promu par les Traditionnistes : « *cette question que nous prenons pour exemple de ce que nous avons avancé, comme éclairage à ce que nous avons décrit, est celle qui agite les débats en notre époque et en notre contrée, en particulier en ces jours, et pour des raisons claires : la question de la surélévation des tombes et de la construction par-dessus elles, comme le font les gens, ainsi que de la construction de mosquées et de coupoles autour des tombes*³⁶⁰».

Al-Šawkānī précise également que son texte est une réponse à un avis juridique (*fatwā*) émise par le juriste zaydite Yaḥyā Ibn Ḥamza (1270-1344) qui établit la licéité de cette pratique, et dont l'auteur entend récuser la légitimité. Le développement d'Al-Šawkānī s'ancre donc dans un contexte de tensions vigoureuses entre les pratiques populaires légitimées par l'imamat

³⁵⁹Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Šarḥ al-ṣudūr fi taḥrīm raf'i l-qubūr », in *'Ihyā' al-sunna ḥayr al-bariyya*, 2ème édition., Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī.

³⁶⁰*Ibid.*, p 23

Zayyidites et les mouvements littéralistes yéménites³⁶¹. Tout en affirmant que l'ensemble des savants, de toutes les Ecoles, anciens et modernes, se sont accordés sur l'illicéité de cette pratique, Al-Šawkānī estime que le débat ne peut être tranché que par un retour aux preuves issues du Coran et de la Sunna. C'est en démonstration de cette herméneutique littéraliste que le penseur aborde le cœur de son propos: « *nous allons te montrer ce qui est narré du prophète, dans plus d'un hadith, sur l'interdiction de la surélévation des tombes, de la construction par-dessus elles, sur la nécessité de les maintenir rases, et de détruire ce qui s'en surélève* ³⁶²».

Al-Šawkānī fait appel à des versets coraniques qui mentionnent la communauté de Noé³⁶³, en explicitant leur portée : « *Il s'agissait d'une communauté pieuse (sāliḥīn) parmi les fils d'Adam. Ils avaient des successeurs, qui les imitaient. Lorsqu'ils ont disparu, ces disciples qui les imitaient ont dit : 'si nous les avons représentés, cela aurait accentué l'ardeur de notre adoration lorsque nous les mentionnons'. Ils les représentèrent donc, puis lorsqu'ils disparurent à leur tour et arrivèrent les suivants, le Diable s'adressa à eux en ces termes : 'lorsqu'ils les vénéraient, ils faisaient tomber la pluie'. Ils les vénérèrent donc, puis les Arabes les vénérèrent à leur suite* ³⁶⁴ ». Le texte coranique s'impose ici comme le récit fondateur qui fait appel aux origines d'une Tradition, et c'est bien, affirme Al-Šawkānī, vers cette dernière exégèse qu'orientent les Hadiths suivants :

D'après l'épouse du Prophète 'Ā'īša : « *'Umm Salāma a mentionné au Prophète une église qu'elle avait vue en Abyssinie, et lui a décrit ce qu'elle y a vu comme représentations. Le Prophète a alors affirmé : Il s'agit là d'un peuple qui, lorsque l'un de ses membres vertueux ou fidèles décédait, construisaient sur sa tombe une mosquée et une enceinte avec des représentations dessinées. Ceux-là sont les plus viles créatures auprès de Dieu* ³⁶⁵».

Une partie d'une longue tradition d'après le Compagnon Ğundub Ibn 'Abdallāh al-Buġalī, qui relate les paroles du Prophète sur son lit de mort : « *j'ai entendu le Prophète dire, avant de mourir : 'ceux qui étaient avant vous prenaient les tombes de leurs Prophètes pour des mosquées, ne prenez donc pas les tombes pour des mosquées, je vous l'interdis* ³⁶⁶».

³⁶¹ Pour un aperçu des rapports historiques entre les autorités zayyidites et les pratiques relatives au culte des saints au Yémen, voir Samah MOHAMED, « Un modèle politique de la piété ? Le culte des saints-imams au Yémen au XIe/XVIIe siècle », *Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique*, 7 décembre 2017, n° 9, Arabian Humanities.

³⁶² Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Šarḥ al-ṣudūr fi taḥrīm raf i l-qubūr », *op. cit.*, p.27.

³⁶³ Coran 71 :21-24. Ces versets décrivent les actes d'adoration envers cinq divinités appartenant au Panthéon de l'Arabie préislamique.

³⁶⁴ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Šarḥ al-ṣudūr fi taḥrīm raf i l-qubūr », *op. cit.*, p.27.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.28.

³⁶⁶ *Ibid.*

Dans le même contexte, d'après 'Ā' iṣā : « *le Prophète, alors en proie à la maladie dont il ne se relèverait pas, a dit : 'Dieu a maudit les juifs et chrétiens qui ont pris les tombes de leurs prophètes pour mosquées'* ». Sans cela, sa tombe aurait été mise en valeur, mais il a craint qu'elle ne devienne une mosquée³⁶⁷ ».

D'après le Compagnon 'Abdallah Ibn Mas'ūd: « *le Prophète a dit : ' parmi les pires personnes figurent : celles qui seront vivantes lorsque l'Heure viendra, et celles qui prennent les tombes pour des mosquées'* »³⁶⁸.

D'après Abu al-Hayyāğ al-Asadī: « *'Alī Ibn 'Abī Ṭālib m'a dit : « je t'ai envoyé pour la même mission que le Prophète m'a confiée : de ne laisser sur mon passage une seule représentation que je n'ai effacée, et une seule tombe sanctifiée que je n'ai aplanie*³⁶⁹ ».

Ces Hadiths mobilisés par Al-Šawkānī ancrent ainsi la piété religieuse idéale dans une éthique traditionniste attentive à la dimension spatiale du sacré : l'identité religieuse passe alors par la revendication d'une pureté rituelle du lieu de culte, récusant tout influx sacré qui pourrait concurrencer le rite canonique déterminé par le Coran et la Sunna, ou renvoyer à des conceptions antéislamiques de l'espace religieux, comme le soulignent les références aux rites païen, chrétien et juif. Comme nous l'avons souligné, l'adversaire doctrinal visé dans ce contexte est le Zayyidisme, accusé d'encourager le culte des saints et de répandre des croyances impies parmi les musulmans. Cependant, le développement d'Al-Šawkānī sur la surélévation des tombes est encadré, en propos liminaire et conclusif, par des considérations portant sur le *taqlīd* et l'*iğtihād*, ce qui relie la réflexion éthique aux enjeux herméneutiques chers à la légitimation de l'identité traditionniste : il s'agit pour le penseur de démontrer qu'aucun *muğtahid*, quelle que soit sa valeur, n'a raison à priori, si ses opinions ne sont préalablement confrontées aux textes du Coran et de la Sunna. Si la position d'Ibn Ḥamza contredite ici est présentée comme minoritaire à la fois dans l'orthodoxie Sunnite et au sein du Zayyidisme, l'argument d'Al-Šawkānī témoigne toutefois d'une opposition de principe à la tendance répandue dans les Ecoles à la valorisation du *taqlīd*.

La question centrale du lieu sacré porte également, chez Al-Šawkānī, à des développements sur d'autres éléments majeurs du rituel musulman mis en jeu dans la pratique de la surélévation des tombes. Les prières, offrandes et sacrifices, qui sont légion dans le culte des saints et récusés par les Traditionnistes, constituent en effet un deuxième pilier de

³⁶⁷*Ibid.*, p.29.

³⁶⁸*Ibid.*

³⁶⁹*Ibid.*, p.30.

l'argumentation en faveur de l'illicéité de cette pratique. Al-Šawkānī fustige ainsi les « *méfaits du diable, qui peut aller jusqu'à pousser les gens à sacrifier les meilleurs éléments de leur bétail sur les tombes de morts*³⁷⁰ ». Les bénéfices attachés aux visites de ces tombes sanctifiées dans la piété populaire, attribuant des miracles aux morts ou recherchant leur intercession (*tawāsul*) auprès de Dieu, constituent une innovation blâmable majeure de l'ordre de l'associationnisme (*širk*). Ceux qui encouragent ces pratiques de visite pieuse (*ziyāra*) relèvent ainsi selon Al-Šawkānī d'« *une catégorie d'individus, suppôts de Satan parmi les hommes, qui se tiennent sur ces tombes et trompent les visiteurs, les terrifient, fabriquent eux-mêmes des choses qu'ils attribuent aux morts et trompent ainsi les crédules, inventent des mensonges qu'ils désignent comme les miracles du mort en question. Ils les diffusent parmi les gens, les répètent dans leurs séances et rencontres, puis la rumeur se propage et s'enrichit, et atteint celui qui est disposé à adorer les morts. Son esprit accepte ce qu'on raconte comme mensonge à leur propos, et les raconte à son tour tels qu'il les a entendus, puis en parle lors de ses rassemblements, de sorte que les ignorants sombrent dans une méprise abyssale de croyances associationnistes*³⁷¹ ». La réflexion d'Al-Šawkānī pointe bien ici la manière dont la Tradition est vécue historiquement : par-delà l'herméneutique coranique et liturgique de la Sunna, l'enjeu du réformisme traditionniste est donc bien de délimiter les frontières entre le *širk*, la *bid'a* et l'Islam authentique en replaçant, selon ses propres termes, le récit prophétique au centre du récit vécu.

Enfin, la disqualification menée par Al-Šawkānī de la surélévation des tombes fait appel au principe théologique du *tawḥīd*, dont le rite traditionniste se proclame dépositaire : l'auteur résume ainsi son inventaire des pratiques prophétiques à l'égard des tombes surélevées: « *Parfois il [le prophète] a interdit cette pratique, parfois il a chargé des gens de les détruire, parfois il a assimilé cela aux pratiques juives et chrétiennes, d'autres fois il a affirmé "ne prenez pas ma tombe pour idole", ou encore "ne prenez pas ma tombe comme lieu de célébration (īd)", c'est-à-dire comme lieu de rassemblement religieux occasionnel, comme le font beaucoup d'adorateurs des tombes, faisant de la visite des morts des moments précis durant lesquels ils se rassemblent autour des tombes*³⁷² ». Au-delà de ces manifestations rituelles autour du lieu funéraire, l'accent est finalement placé sur l'objet de la vénération : le mort. Al-Šawkānī recourt pour cela à la figure normative prophétique, en mentionnant le sort

³⁷⁰ *Ibid.*, p.33.

³⁷¹ *Ibid.*, p.34.

³⁷² *Ibid.*, p.30.

fait à Muḥammad dans le Coran : « *Le prophète lui-même, qui est le meilleur des hommes, a recité ce que dieu lui a ordonné : « je ne détiens, pour moi-même, ni dommage ni profit³⁷³ »*. Le métarécit coranique est alors réifié par le recours au récit prophétique : « *il dit également dans un hadith ṣaḥīḥ: « Fāṭimā, fille de Muḥammad, je ne puis rien pour toi auprès de Dieu »*. Si le prophète disait cela à son propos et au propos de ses proches les plus chers, que pense tu qu'il advienne au sujet du commun des mortels, qui ne sont ni des prophètes infaillibles, ni des messagers envoyés ? (...). Nous avons éclairci ce point dans notre épître que nous avons intitulé '*Al-durru al-Naḍid fī 'ihlās al-tawḥīd*'³⁷⁴ ».

L'argument théologique de l'unicité divine passe donc par la référence au témoignage prophétique comme récit exemplaire qui façonne l'identité religieuse du croyant. Al-Šawkānī invite ainsi à observer l'exemple de Muḥammad, tout en soulignant son statut exceptionnel, donc inimitable, parmi les hommes. Le Hadith prophétique rejoint dès lors en dimension le récit fondateur de l'unicité divine décrit dans le Coran, tout en servant son interprétation rituelle dans la narrativité Traditionniste. Le rite puriste ainsi délimité apparaît de ce point de vue comme le socle inébranlable de l'identité musulmane que le croyant est appelé à vivre dans l'histoire et la société. Dans cette perspective, le littéralisme traditionniste met bien en œuvre, au travers des médiations symboliques que constituent les récits canoniques, une forme de narrativité propre qui se dessine autour de la critique des divisions des *Maḍhabs*, du *taqlīd*, et des innovations blâmables (*bid'a*).

Cette narrativité propre se retrouve dans les développements de Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sur la surélévation des tombes et les pratiques qui lui sont attachées. Dans un chapitre de son ouvrage *Al-dīn al-ḥālīṣ* consacré à la question³⁷⁵, le fondateur des Ahl-i Hadith indiens revient ainsi sur la genèse de cette pratique associationniste (*širk*)³⁷⁶, et réitère l'interdiction de construire des mosquées et des coupoles sur les tombes. Réprouvant en particulier les pratiques soufies, il insiste sur le consensus des *Salaf* et des imams des Ecoles au sujet de l'illicéité de pratiques comme la palpation de la tombe du prophète (*al-tamassuḥ bi qabr al-nabī*) ou les prières votives (*da'wa*) sur les sépultures de figures saintes, notamment celles relatives à la

³⁷³ Coran, 10 :49; voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.238.

³⁷⁴ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Šarḥ al-ṣudūr fī taḥrīm raf i l-qubūr », *op. cit.*, p.33.

³⁷⁵ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, « Bāb fil su'āl fī ziyarat al-qubūl wal-istinḡād bil-maqbur », in *Al-dīn al-ḥālīṣ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995, p.4.

³⁷⁶ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN affirme que le premier à avoir trahi la religion d'Ibrahim de ce point de vue est 'Amru Ibn Luḥayyi al-Ḥazā'ī, qui a importé à la Mecque des statues d'idoles du Levant, introduisant ainsi parmi les Arabes l'habitude néfaste (*sunna*) de les adorer. Voir *Ibid.* p.19.

pluie (*istisqā'*)³⁷⁷. Ces pratiques sont rapportées à des imitations des traditions chrétienne et juive. Şiddīq Ḥasan Ḥān distingue ainsi le jugement légal (*ḥukm*) de ces pratiques relevant de l'intercession (*tawāsul*, *'istiḡāta*) illicite, de l'intercession conforme à la loi, celle qui consiste à demander à une autorité religieuse, de son vivant, d'accompagner les prières auprès de Dieu³⁷⁸. A l'appui de cet impératif de pureté dans les actes d'adoration de Dieu, Şiddīq Ḥasan Ḥān affirme le consensus des savants des quatre Ecoles sur l'apostasie (*kufr*) de celui qui invoque des prières ou offre des sacrifices qui ne sont pas destinés à Dieu, mais également l'exemple du Compagnon 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb qui met en garde contre l'émulation ignorante des croyances païennes (*'aqā'id al-ḡāhiliyya*). Ces principes appuient l'interdiction des représentations (*al-taṣwīr*) et des ornements sur les tombes surélevées. Dès lors, les adorateurs des tombes (*al-quburiyyun*) sont dépeints comme des esprits sous l'emprise du Diable, adhérant à des croyances semblables aux idolâtres (*'ibād al-'aṣnām*)³⁷⁹. Şiddīq Ḥasan Ḥān s'oppose ainsi à l'opinion du traditionniste Al-San'ānī (744-827), qui affirme que la surélévation des tombes et les pratiques qui lui sont associées relèvent de la catégorie épistémique de l'hérésie pratique (*kufr 'amalī*) et non pas de celle de l'hérésie de croyance (*kufr 'i'tiqādī*): cette distinction introduit une différence conceptuelle majeure, puisqu'elle rejette l'anathème porté sur ceux qui observent les rites réprouvés par les traditionnistes³⁸⁰. Şiddīq Ḥasan Ḥān se reporte alors à l'opinion d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350) sur les catégories du *širk* majeur et mineur, qui range l'adoration d'un autre être que Dieu parmi la première catégorie³⁸¹.

Le propos de Şiddīq Ḥasan Ḥān, reprenant parfois *verbatim* certaines démonstrations d'Al-Şawkānī sur l'illicéité des cultes voués aux tombes, est cependant plus radical que celui de son prédécesseur yéménite : dans une section relative au jugement de celui qui commet ces actes, l'auteur discute des arguments que des contradicteurs pourraient lui opposer : il mentionne notamment des Hadits et versets du Coran qui établissent que la foi du croyant est assurée dès lors qu'il prononce la profession de foi (*šahāda*)³⁸². Si le principe de l'unicité divine est bien, selon lui, une condition indiscutable de la foi, sa simple proclamation ne suffit pas à établir la dévotion du croyant. Prenant l'exemple des Ḥawārij, Şiddīq Ḥasan Ḥān estime que leur attachement au *tawḥīd* n'en fait pas moins une secte vouée à l'enfer : « *le prophète nous a*

³⁷⁷ *Ibid.*, p.17.

³⁷⁸ *Ibid.*, p.16.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.64.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.61.

³⁸¹ *Ibid.*, p.64.

³⁸² Şiddīq Ḥasan Ḥān, « Bāb fil su'āl fi ziyarāt al-qubūl wal-istinḡād bil-maqbur », *op. cit.*, p.51.

ordonné de les combattre, même s'ils n'ont pas commis d'associationnisme (*širk*) et étaient attachés au *tawhīd*³⁸³ ». Il en va de même pour les tribus qui ont refusé la *zakāt*, et ont été combattues par les Compagnons, malgré leur reconnaissance de l'unicité divine (*muwaḥidūn*). Dès lors, pour Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, « celui qui délaisse l'un des cinq piliers de l'Islam n'est plus infaillible de sang ni de biens. Le pire est celui qui délaisse le *tawhīd*, ou celui qui le désavoue par la pratique³⁸⁴ ». En plaçant sur une même ligne généalogique des conflits théologico-politiques situés historiquement avec des manifestations de piété contemporaines jugées illicites, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān en arrive donc à légitimer l'action violente contre ceux qui contreviennent à la lecture traditionniste du rite. Dans cette perspective anhistorique, ce qui vaut pour ceux qui ont réprouvé l'un des piliers de l'Islam vaut d'autant plus pour ceux qui en trahissent le principe fondateur : « Si l'on dit : 'ces croyants en les morts ne savent pas qu'ils commettent un associationnisme, au contraire, si l'un d'entre eux était passé par les armes, il ne saurait point qu'il est un associationniste, ni qu'il commet de tels actes, et s'il avait la moindre idée de la portée de ses actes il ne les aurait point commis.' Je dis : il est du devoir de quiconque assiste à des dires ou actes catégorisés parmi les critères des croyants en les morts (*al-mu'taqidūn fil-'amwāt*) qu'il leur apportent les preuves de la Loi, leur montre les commandements de dieu, de l'obligation de s'y tenir, et qu'il ne cache point ces commandements, comme il est prescrit dans le Livre. (...) S'ils savent tout cela, sans que ne subsiste aucun doute, et poursuivent leurs actes d'apostasie envers dieu, il est de son devoir de les informer que s'ils ne se défont pas de ces tentations, et ne retournent pas à ce que leur a apporté le Prophète et son peuple comme sagesse, leur sang et leurs biens seront rendus licites (*ḥallat dimā'uhum wa amwaluhum*). S'ils ne se repentent pas, l'épée est alors la juste prescription, comme l'ont établi le Livre et la Sunna à propos de leurs semblables parmi les associationnistes³⁸⁵ ». De ce point de vue, le seul remède qui subsiste pour ceux qui, par ignorance, s'exposent à ces transgressions majeures, est de s'en tenir à l'approche littéraliste des textes canoniques : le savant traditionniste devient dès lors, de fait, un intercesseur de la piété authentique.

Ce processus d'évolution de la pensée traditionniste contemporaine vers une pureté rituelle exclusiviste, et une orientation anti-soufie prononcée, se concrétise dans l'ouvrage de Nāṣir al-dīn al-Albānī Al-Albānī intitulé *taḥdīr al-sājjid min 'ittiḥād al-qubūr masājid* : se

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.* p.52.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.52.

ralliant à l'argument originaire des adversaires de la surélévation des tombes, le Salafiste traditionniste déplore, en propos liminaire, que de nombreuses mosquées en Iraq et en Syrie abritent des tombes, « *or, la tombe et la mosquée ne se confondent pas en Islam, et cette pratique renie le principe authentique du tawhīd et de l'adoration de Dieu*³⁸⁶ ». Il affirme ainsi vouloir apporter les preuves concernant le statut légal de deux pratiques en jeu lorsque sont confondus les lieux de culte et les édifices funéraires : la construction de mosquées sur des tombes d'une part, et la prière dans une mosquée contenant une sépulture d'autre part. Le Salafiste traditionniste regroupe, pour appuyer son propos, les Hadiths bien-corroborés (*mutawātir*) et les opinions des savants des quatre Ecoles qui appuient l'interdiction de regrouper, en un même lieu, des édifices voués aux morts et au culte³⁸⁷. Cette pratique fait, de ce point de vue, partie des péchés majeurs (*al-kabā'ir*) : pour le démontrer, Al-Albānī s'engage dans une explication des positions des figures principales des écoles orthodoxes à ce sujet, qu'il inscrit dans la lignée de la pensée d'Ibn Taymiyya³⁸⁸. Les opinions des Malékites et des Hanbalites sont, affirme-t-il, explicitement prononcées en faveur de l'illicéité de ces pratiques (*ḥarām*). Dans le cas des Shaffī'ites et des Hanafites, Al-Albānī juge que les tenants tardifs de ces deux écoles se sont fourvoyés dans l'interprétation des positions de leurs *Imāms* respectifs : en comparant l'affirmation d'Al-Šāfi'ī « *je réprovoque la construction de mosquées sur les tombes (wa akrahu an yubnā 'alā al-qabr masğidun)*³⁸⁹ » avec les occurrences du terme « réprobation (*karāha*) » dans ses écrits sur d'autres sujets et dans le Coran, Al-Albānī estime que le terme « *makrūh* » ne peut relever dans ce contexte que d'une interdiction formelle (*karāha taḥrīmiya*)³⁹⁰. Du point de vue des autorités Shaffī'ites, il cite à l'appui de cette interprétation Ibn Ḥağar al-Haytami (1503-1566)³⁹¹, et fait allusion aux points de vue concordants développés dans le *Tahdīb al-tahdīb* par Ibn Ḥağar Al-'Asqalānī (1372-1449) et dans *Al-majmū' Šarḥ al-mağhab* d'Al-Nawawī (1233-1277)³⁹². Al-Albānī s'étonne ainsi qu'à partir des Hadiths cités dans ces ouvrages, les juristes de l'école shaffī'ite aient pu conclure à la simple réprobation (*makrūh*) de ces pratiques plutôt qu'à leur interdiction (*ḥarām*). Il ne peut s'agir, selon lui, que d'une projection de conceptions juridiques tardives sur des termes que les autorités précoces du Shaffī'isme entendaient relativement au sens véhiculé par le Coran :

³⁸⁶ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, *Tahdīb al-sājid min 'ittiḥād al-qubūr masājid*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif lil-Našr wal-tawzī', 2001, p.11.

³⁸⁷ *Ibid.*, p.14.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp.46-62.

³⁸⁹ *Ibid.*, p.47.

³⁹⁰ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, *Tahdīb al-sājid min 'ittiḥād al-qubūr masājid*, *op. cit.*, p.48.

³⁹¹ *Ibid.*, p.46-48.

³⁹² *Ibid.*, p.48.

puisque le terme *karāha* est mentionné dans le Livre pour des actes relevant de crimes majeurs³⁹³, cela indique, selon Al-Albānī que l'usage du terme chez Al-Šāfi'ī renvoie à la catégorie de l'illicite. De la même façon, chez les Hanafites, l'usage de « *makrūh* » dans la terminologie d'Abū Ḥanīfa renvoie, selon Al-Albānī, au sens de *ḥarām*³⁹⁴. Dans cette perspective, les Imams étaient bien dans la droite ligne de la Sunna, tandis que leurs partisans sectaires tardifs ont dévié de la voie tracée par leurs maîtres.

Conscient de la réalité plus nuancée du traitement de cette problématique à la fois dans la Tradition prophétique et dans les élaborations doctrinales des Maḏhabs³⁹⁵, Al-Albānī s'attache à réfuter ce qu'il considère comme des égarements de ceux qui approuvent cette pratique. Parmi les arguments de ses adversaires relevés par Al-Albānī nous pouvons mentionner les éléments suivants³⁹⁶ : Le verset « *ceux qui l'emportèrent, à leur propos, dirent : « élevons donc sur eux un sanctuaire (masjid) !* »³⁹⁷ », à partir duquel les partisans de la surélévation des tombes affirment que cette coutume, observée par des chrétiens, est également permise pour les musulmans, car la loi des précédents est la leur. Al-Albānī objecte d'abord sur le principe, estimant que la loi des peuples précédents n'est pas celle de l'Islam. Puis il affirme que si l'argument était admis, les Hadiths bien-corroborés (*al-āḥādīṭ al-mutawātira*) qui vont dans le sens de l'interdiction abrogeraient la loi instaurée par le contenu du verset cité.

Ensuite, Al-Albānī répond à l'argument qui souligne que la tombe du Prophète est située dans la mosquée la plus considérée de l'Islam, ce qui prouverait que la réunion d'une tombe et d'une mosquée en un même lieu n'est pas illicite. Le Traditionniste y répond en citant ce qui, d'après lui, fait consensus parmi les savants³⁹⁸ : lorsque le Prophète est mort, il fut inhumé dans

³⁹³ AL-ALBĀNĪ mentionne une partie du verset 7 de la sourate 49 : « Il vous a fait détester l'infidélité, la perversité, la désobéissance ». Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.549.

³⁹⁴ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, *Taḥdīr al-sājid min 'ittiḥād al-qubūr masājid, op. cit.* p.55.

³⁹⁵ Nous avons mentionné les orientations contradictoires des Hadiths du Prophète et de ses Compagnons, et quelques exemples de tenants classiques des Maḏhabs qui n'ont pas interdit cette pratique. Parmi les contemporains, le salafiste marocain Al-Ġumārī (1902-1961) défend la licéité des structures funéraires en se réclamant, lui aussi, du modèle des *salafs* : « *il n'y a aucun hadith saḥīḥ clair au sujet de l'interdiction de construire des mosquées sur des tombes. Le hadith des 'pires créatures' renvoie à la vénération des idoles, et non pas à la construction d'une mosquée. Cette dernière, au contraire, est permise* », in Muḥammad Al-Šiddīq AL-ĠUMĀRĪ, *'Iḥiyā' al-maqbūr min adilat binā' al-masājid 'alā l-qubūr*, 4^e éd., Le Caire, Maktabat al-Qahira, 2008, page., p.60. Il ajoute, plus loin, que l'exemple des Compagnons du Prophète, qui ont proposé de l'inhumer dans le minbar, indique clairement qu'ils ne considéraient pas cette pratique comme relevant d'une vénération hérétique des tombes. Voir Muḥammad Al-Šiddīq AL-ĠUMĀRĪ, *'Iḥiyā' al-maqbūr min adilat binā' al-masājid 'alā l-qubūr, op. cit.* p.67.

Pour d'autres exemples en faveur de la licéité de l'intercession, voir : Muḥammad Zāhid AL-KAWṬARĪ, *Mahaq al-taqul fī mas'alat al-tawassul*, 1^{re} éd., Damas, Dār al-Bašā'ir, 2004. Et Muḥammad 'ABD AL-SINDĪ, *Ḥawla al-tawasul wal 'istiḡāṭa*, Damas, Dār al-Bašā'ir, 2004.

³⁹⁶ Les arguments sont cités successivement, Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, *Taḥdīr al-sājid min 'ittiḥād al-qubūr masājid, op. cit.* p 63-64.

³⁹⁷ Coran 18 :21, voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.320.

³⁹⁸ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, *Taḥdīr al-sājid min 'ittiḥād al-qubūr masājid, op. cit.*, pp.78-79.

la demeure de ‘Ā’iṣā, qui se trouvait près de sa mosquée. Un mur séparait en outre les deux bâtiments, comprenant une porte qui permettait au Prophète de passer de l’un à l’autre. Dès lors, les Compagnons l’ont opportunément enterré dans l’habitation, afin d’éviter que sa tombe ne soit confondue avec un lieu de culte. Ce n’est que sous l’ordre du calife omeyyade Al-Wālid Ibn ‘Abd al-malik (m.715) que, en contrevenance avec l’intention première des Compagnons, la demeure du prophète fut intégrée à l’édifice religieux, et la tombe incorporée à la mosquée³⁹⁹. Al-Albānī estime ainsi que, s’il n’est pas réprouvé (*lā karāha*) de prier dans la mosquée du Prophète, les ornements et le dôme qui l’agrémentent relèvent, eux, d’innovations blâmables proscrites⁴⁰⁰.

Nous pouvons mentionner, enfin, un troisième argument mentionné par Al-Albānī en faveur du regroupement des tombes et des mosquées : le Prophète a prié dans la mosquée Al-Ḥayf de la Mecque, réputée s’élever, d’après un Hadith, sur les tombes de soixante-dix prophètes. Al-Albānī affirme qu’il ne doute point que le Prophète ait prié en cette mosquée, cependant, il réfute l’authenticité du Hadith qui rend compte de la présence des tombes, et que le traditionniste qualifie de faible (*da‘īf*) du point de vue de sa chaîne de transmission (*isnād*)⁴⁰¹. Du point de vue du contenu (*matn*) de ce Hadith également, Al-Albānī estime que, dès lors que les tombes présumées ne sont pas ostentatoires, ni même visibles en cette mosquée, et puisque la Loi (*ṣarī‘a*) se construit sur ce qui est visible (*zāhir*), la prière dans ce lieu est autorisée⁴⁰².

La littérature salafiste contemporaine gravitant autour de la notion de *bid’a*, à vocation éminemment polémique, constitue donc un bel observatoire de cette conception d’une identité religieuse consubstantielle aux aspects pratiques du rite. En proposant une acception exclusiviste des concepts de *širk* et de *kufr*, et une approche de la *bid’a* qui tend à atténuer les frontières entre les points de crispations légales et doctrinales, les penseurs Traditionnistes se constituent alors un capital d’autorité épistémique majeur : cette autorité leur permet de revendiquer, normativement, un ordre transcendant qu’il appliquent également à l’ordre social. La multiplication d’ouvrages contemporains consacrés à la compilation et à la sélection de Hadiths en est ainsi une émanation. Il s’agit dès lors de rendre compte de la manière dont le récit identitaire traditionniste s’appuie, enfin, sur une production littéraire massive, qui aboutit,

³⁹⁹ *Ibid.*, p.79. Al-Albānī se réfère ici aux *Tārīḥ-s* d’Ibn Ġarīr et Ibn Kaṭīr.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.91.

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp.98-99.

⁴⁰² *Ibid.*, p.99.

par la canonisation d'un corpus de doctrines représentatifs, à la construction d'une tradition référentielle.

C) Constitution et reconstitution de la Tradition : démarcation par l'autorité

Nous avons donc souligné la manière dont le récit prophétique référentiel, autour duquel se constitue une identité narrative à la fois exemplaire et fondatrice, structure le Traditionnisme en tant que proposition religieuse réformatrice dans ses dimensions ontologiques et éthiques. L'identité religieuse ainsi fondée sur le littéralisme aboutit, à terme, à la constitution d'une Tradition propre, constituée autour du retour à la Sunna comme principe réformatrice central. L'enjeu pour les Ahl al-Hadith et leurs héritiers salafistes contemporains est de distinguer leur identité propre en s'appropriant une autorité normative conférée à la fois par la sacralité du référent prophétique, et par l'affiliation à des figures majeures de la pensée religieuse de l'islam.

La constitution d'une tradition passe ainsi d'abord par la désignation et la diffusion d'un savoir traditionniste. Si le processus concerne les sciences religieuses en général, la relance de la Sunna s'appuie plus spécifiquement sur l'édition ou la réédition (*tahqīq*) d'ouvrages sur les sciences et doctrines des Hadiths, et de travaux biographiques consacrées aux figures majeures de ces disciplines. Les tenants du Traditionnisme à partir du début du XX^e siècle font également la promotion d'un corpus doctrinal du Réformisme littéraliste, comprenant l'œuvre d'Ibn Taymiyya, d'Ibn 'Abd al-Wahhāb, d'Al-Šawkānī ou de Šāh Wallī Allāh. Ces penseurs, appartenant au passé plus ou moins récent de l'Islam, s'imposent alors comme références canoniques du Traditionnisme contemporain dans les domaines de l'étude des Hadiths et de la promotion de l'*Iğtihād*. De ce point de vue, la diffusion d'une culture traditionniste constituée autour de références idéologiques communes s'appuie, d'un côté, sur la langue arabe comme vecteur significatif d'autorité et d'authenticité doctrinale, permettant une circulation des savoirs entre les différents centres actifs de ce mouvement littéraliste⁴⁰³. D'un autre côté, les adhérents du Traditionnisme s'engagent dans un processus de traduction des textes classique et contemporains en langues vernaculaires, ouvrant ainsi l'accès aux œuvres autorisées à un public

⁴⁰³ Pour plus de développements sur le statut de l'arabe comme vecteur d'autorité dans les commentaires traditionnistes indiens contemporains, voir: Muḥammad Qasim ZAMAN, « Commentaries, Print and Patronage: « Ḥadīth » and the Madrasas in Modern South Asia », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1999, vol. 62, n° 1, p. 62.

non-arabophone. De ce point de vue, le mouvement des Ahl al Hadith indien s'est distingué par une intense dynamique de publication d'ouvrages sur la Sunna, rédigés en arabe, en urdu et en persan⁴⁰⁴.

Cette diffusion des savoirs permet également d'appuyer l'autorité des lectures traditionnistes des textes en question : les Traditionnistes entendent ainsi se démarquer des autres sectes de l'Islam en revendiquant une approche plus authentique des corpus de Hadiths. De ce point de vue, le commentaire s'impose comme un exercice doctrinal majeur dans la constitution et la diffusion du Canon traditionniste à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Les Traditionnistes produisent dans ce cadre des ouvrages d'explicitation (*šarḥ*), de rectifications ou de correction (*tahdīb, tašḥīḥ*) et d'analyse de hadiths (*tahrīḡ*), en s'attribuant ainsi des corpus de référence à l'appui de leur légitimité historique, doctrinale et herméneutique. Chez les réformistes traditionnistes du XIX^e siècle, Šiddīq Ḥasan Ḥān publie par exemple *ʿAwn al-Bārī fī ḥall addillat al-Buḥārī*, un commentaire en deux volumes du *Tajrīd li Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* de Ḥusīn Ibn Mubārak, mais aussi un commentaire du *Ṣaḥīḥ* de Muslim intitulé *Al-sirāḡ al-waḥḥāḡ fī kašf mattālib muḥtassar Muslim ibn al-ḥaḡḡāḡ*. Ces commentaires se distinguent par leur critique des interprétations des tenants des écoles orthodoxes en matière de doctrine et de pratiques. Parmi les travaux de représentants plus tardifs des Ahl al-Hadīth indiens, nous pouvons notamment mentionner le commentaire du *Ġāmiʿ* d'Al-Tirmidī par Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm al-Mubarakpūrī (m.1936) intitulé *Tuḥfat al-ʿUḥūdī*, dans lequel les interprétations Hanafites des récits prophétiques sont particulièrement récusées⁴⁰⁵.

Ce mouvement de production intellectuelle proluxe se poursuit également dans le Salafisme traditionniste, héritier contemporain des Ahl al-Hadith prémodernes. Les travaux de Muḥammad Nāsir al-Dīn Al-Albānī, figure de référence du Traditionnisme contemporain, témoignent ainsi des enjeux identitaires et normatifs majeurs qui régissent la diffusion de l'approche traditionniste de la Sunna. L'auteur s'est ainsi distingué par la publication d'une édition commentée de l'*Adab al-Mufrad* d'Al-Buḥārī, et du *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ muslim* d'Al-Mundīrī (1185-1258), qui participent autant de l'exercice d'élucidation doctrinale que de la disqualification des interprétations de l'ouvrage menées par les ulémas orthodoxes classiques

⁴⁰⁴ Un aperçu des efforts de compilation et de traduction d'ouvrages sur les sciences de la Sunna par les Ahl-i Hadith indiens est proposé dans : ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd al-Ġabbār AL-FIRIŴĀʿI, *Al-Ḥaraka al-Salafīyya wa dawruha fī ʿIḥyāʾ al-sunna*, op. cit. Parmi les travaux consacrés à Al-Buḥārī par exemple, nous pouvons mentionner la traduction de l'*Adab al-mufrid* en urdu par Šiddīq Ḥasan Ḥān ; et le travail de ʿAbd al-Salām Mubarakpūrī (m.1924) qui publie, également en urdu, une biographie apologétique du Traditionniste intitulée «seerat-ul-Buḥārī».

⁴⁰⁵ Muḥammad Abd al-Raḥmān MUBARAKPŪRĪ, *Tuḥfat al-Uḥūdī. Šarḥ Ġamīʿ al-Tirmidī*, op. cit.

et contemporains⁴⁰⁶. Le Salafiste traditionniste a également publié des éditions réagencées des quatre *Sunan*, d'*Al-Tağrīb wal-tarhīb* d'Al-Mundirī, du *Ġamī' al-Ṣağīr* d'Al-Suyūṭī (1445-1505): chaque œuvre est divisée en deux parties, dans laquelle Al-Albānī classe les traditions authentiques (*ṣaḥīḥ*) d'une part, et faibles (*da'īf*) d'autre part.

Dans le même sens, les travaux du malien Muḥammad Ḥammād Al-Ansārī (m.1997), du yéménite Muqbil Ibn Hādī al-Wād'ī (m.2001), des saoudiens Muḥammad b. Al-Uthaymin (m.2001) et Rabī' al-Madḥalī contiennent également des commentaires d'œuvres d'Al-Nawawī, Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya et Ibn 'Abd al-Wahhāb, tous présentés comme jalonnant la longue histoire de la tradition salafiste. Ces ouvrages sont donc constitutifs de la formation d'une identité Traditionniste héritière de représentants illustres, inscrivant la proposition de réforme littéraliste moderne dans l'histoire longue de la pensée religieuse en Islam. Le processus de canonisation qui en découle s'impose dès lors comme un critère de déploiement identitaire crucial. Alexander Thurston, dans son ouvrage *Salafism in Nigeria*, précise en effet que le canon littéraire salafiste, dérivé principalement de la théologie Hanbalite, des écrits contemporains yéménites et indiens consacrés à l'*iğtihād*, et du réformisme moyen-oriental du XX^e siècle, est «*un mécanisme central pour la définition, la transmission et la contestation du Salafisme dans le monde, à tel point que l'immersion dans le canon est ce qui distingue les salafis des autres musulmans*⁴⁰⁷». De la même manière, dans un ouvrage consacré aux constructions identitaires du Salafisme contemporain⁴⁰⁸, Mohammed Abu Ruhman montre, à travers l'étude de mouvements identifiés et de trajectoires individuelles se réclamant du Salafisme, comment la référence au canon littéraire façonne et détermine les attitudes distinctives d'adhésion, de dépassement ou de rejet de l'identité salafiste⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Dans une édition du *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ muslim*, il compare notamment la nature du fiqh Hanafite à la tradition évangélique, voir AL-MUNDIRI, *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ muslim*, 3^e éd., Beyrouth, Al-Maktab al-islāmī, 1977., p.548. Gibril Fouad Haddad précise cependant que cette comparaison a été retirée dans les éditions suivantes. Voir Gibril Fouad HADAD, *Albani and his friends. A concise guide to the salafi movement.*, 2^e éd., Birmingham, Aqsa publications, 2009., p.46.

En ce qui concerne l'*Adab al-Mufrad*, une liste des griefs retenus par Al-Albani contre les éditeurs et commentateurs précédents de l'ouvrage est fournie dans Ḥasan Ibn 'Alī AL-SAQQAF, *Qāmūs ṣatā'im al-Albānī*, 2^e éd., Beyrouth, Dār al-Imām al-Nawawī, 2010.

⁴⁰⁷Alexander THURSTON, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching and Politics*, Cambridge University Press, 2016, p.25-35.

⁴⁰⁸Mohammad ABU RUHMAN, *I am a Salafi: a study of the actual and imagined identities of Salafis*, Amman, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2014.

⁴⁰⁹ Voir à ce sujet en particulier le chapitre « How I became a Salafi », *Ibid.*, pp. 81-122.

Cependant, ce processus suppose une re-figuration de cette Tradition par le récit littéraliste, dans laquelle les divergences entre les références du passé et les auteurs qui se les approprient sont euphémisées, voir effacées, au profit de la promotion d'une tendance traditionniste séculière. Cette stratégie d'oblitération s'inscrit, en effet, dans la nature même du commentaire en tant qu'exercice de reconstruction et de réinterprétation de la Tradition, où se négocient respectivement l'autorité des figures du passé et de celles du présent qui éditent, commentent et évaluent leurs textes. Ahmad Ragab analyse ce processus à travers l'intégration de traditions relevant de la médecine prophétique dans des commentaires contemporains qui entendent les « *réconcilier avec la médecine moderne*⁴¹⁰ ». Parmi les travaux analysés par A. Ragab figure le commentaire du traité d'Ibn al-Qayyim al-Ğawziyya intitulé *La médecine prophétique (al-Ṭibb al-nabawī)*, mené par le salafiste Salīm b. ʿĪd al-Hilālī, élève d'Al-Albānī, et intitulé *La médecine prophétique authentique à la lumière des connaissances médicales et scientifiques modernes (Ṣaḥīḥ al-ṭibb al-nabawī fī daw' al-ma'ārif al-ṭibbiyya wa-l'ilmīyya al-ḥadītha)*⁴¹¹. A. Ragab souligne notamment les négociations qui s'opèrent entre les différents ancrages référentiels de ce commentaire : l'exigence scientifique de la médecine moderne constitue de ce point de vue la raison d'être du propos. Le récit prophétique, lui, incarne l'autorité transcendante du sacré : « *les traditions prophétiques ne sont pas l'expression d'un savoir médical particulier mais d'un corpus de connaissances éternel et immuable, qui peut être compris différemment par différents auteurs et à différentes époques*⁴¹² ». Dès lors, le traité écrit par Ibn al-Qayyim relève à la fois de son autorité relative à ses travaux majeurs dans la science des Hadiths, et d'une ressource ouverte à la réappropriation en fonction des principes traditionnistes. En tant qu'« *outil épistémique et véhicule d'un savoir ontologiquement indépendant*⁴¹³», et en tant que production de « *l'un des érudits les plus éminents de la tradition de l'histoire Islamique, vénéré par ces auteurs secondaires*», les modifications, corrections et omissions dont fait l'objet le texte d'Ibn al-Qayyim sont expliquées par A. Ragab comme une volonté des auteurs qui se l'approprient d' « *établir leur propre valeur et de renforcer leur propre légitimité en prouvant leur capacité à se hisser à la hauteur d'un savant aussi reconnu. Ainsi le texte secondaire se présente-t-il comme faisant partie de la tradition tracée par le texte principal, et comme l'expression d'une même stature intellectuelle et épistémologique que celle*

⁴¹⁰Ahmed RAGAB, « Prophetic Traditions and Modern Medicine in the Middle East: Resurrection, Reinterpretation, and Reconstruction », *Journal of the American Oriental Society*, 2012, vol. 132, n° 4, pp. 657-673.

⁴¹¹ Salīm b. ʿĪd AL-HILĀLĪ, *Ṣaḥīḥ al-ṭibb al-nabawī*, Ajman, Maktabat al-Furqān, 2003.

⁴¹²Ahmed RAGAB, « Prophetic Traditions and Modern Medicine in the Middle East: Resurrection, Reinterpretation, and Reconstruction », *op. cit.*, p.663.

⁴¹³ *Ibid.*

de l'auteur principal⁴¹⁴ ». Le commentaire se conçoit alors comme une re-production du texte original, par laquelle l'éditeur s'approprie son contenu. Dans le cas étudié par A. Ragab, Al-Hilali retire par exemple des chapitres entiers du commentaire d'Ibn al-Qayyim, et supprime des Hadiths qu'il juge inauthentiques⁴¹⁵.

Au-delà des figures majeures du littéralisme en Islam, ce processus de reconstruction de la Tradition par les Ahl al-Hadith englobe également certaines thèses appartenant à des doctrines rivales. Wasim Shiliwala démontre ainsi, dans un article qui explore les mécanismes de construction d'une tradition textuelle, comment la doctrine d'Abū Ja'far Aḥmad al-Ṭaḥāwī (m.933), juriste hanafite auteur d'ouvrages sur le droit et la critique des hadiths, fait l'objet d'une réappropriation doctrinale dans la littérature salafiste contemporaine. Il note qu'« *une telle appropriation fait partie d'un effort continu des salafistes pour renforcer et étendre la catégorie (moderne) du Salafisme en construisant une tradition textuelle qui les relie aux générations précédentes de salafistes et leur permet d'en revendiquer l'autorité* »⁴¹⁶. Le texte étudié ici, intitulé *Bayan al-sunna wa-l-jamā'a*, représente l'unique travail théologique d'Al-Ṭaḥāwī, qui discute des attributs divins, de la nature de la prophétie, de la révélation, de la foi et du libre-arbitre. L'objectif déclaré de son auteur est de distinguer le crédo sunnite des sectes mu'tazilite, jahmite, jabrite et qadarite, qualifiées d'anthropomorphistes⁴¹⁷. W. Shiliwala souligne ainsi que si le texte fait l'objet de relativement peu de commentaires prémodernes, il se retrouve au centre des intérêts du mouvement salafiste à partir des années 1930, avec la redécouverte d'un commentaire de cette doctrine mené au XIVe siècle par le juriste hanafite Ibn Abī al-'Izz (1331-1390), intitulé *sharh al-ṭaḥāwiyya fī al-'aqīda al-salafiyya*. Le travail d'Ibn Abī al-'Izz est alors repris et diffusé par l'érudition salafiste, puis enseigné à partir des années 1960, notamment à l'Université de Médine, « *ce qui signifie que les principaux propagateurs du mouvement salafiste mondial considéreraient désormais al-Ṭaḥāwī et Ibn Abī al-'Izz comme d'importantes autorités religieuses* »⁴¹⁸. Ce processus aboutit, à partir des années 2000, à la production de commentaires directs du travail d'Al-Ṭaḥāwī, par lesquels l'auteur et sa doctrine sont intégrés au canon salafiste⁴¹⁹. Cette canonisation implique cependant une re-

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.667.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 666

⁴¹⁶ Wasim SHILIWALA, « Constructing a Textual Tradition: Salafī Commentaries on al-'Aqīda al-ṭaḥāwiyya », *Die Welt des Islams*, octobre 2018, vol. 58, p.464.

⁴¹⁷ *Ibid.*,p.472.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.485.

⁴¹⁹ W. Shiliwala relève notamment l'exemple de 'Abdallāh al-'Abdalī qui intègre Al-Ṭaḥāwī et sa doctrine dans les représentants majeurs du crédo unicitaire, aux côtés d'Ibn Taymiyya et d'Ibn 'Abd al-Wahhāb. Voir : *Ibid.*, p.490.

figuration du sujet dans le récit salafiste, par laquelle les éléments biographiques et doctrinaux qui le caractérisent sont intégrés aux marqueurs de l'identité traditionniste : Al-Ṭaḥāwī est alors dépeint comme pourfendeur de « *la désunion, du sectarisme, des innovations blâmables (bid'a), des croyances hérétiques et de la logique grecque* »⁴²⁰. Son attachement aux sciences des Hadiths est également présenté comme son principe doctrinal directeur au détriment de son affiliation à l'école Hanafite. Son choix de quitter l'école shaffi'ite, enfin, devient un marqueur de son jugement indépendant et de son engagement pour la vérité⁴²¹.

Du point de vue de sa doctrine, les auteurs salafistes tendent à considérer qu'en dépit de différences mineures, Al-Ṭaḥāwī est dans la droite ligne du fondamentalisme sunnite concernant le rejet de l'interprétation des sources (*ta'wīl*), de la comparaison du Créateur avec ses créatures (*tamṭīl*), et la négation des attributs divins (*ta'tīl*). Cependant, ses vues sur la nature de la foi (*īmān*) posent plus sérieusement problème : en définissant l'*īmān* comme un acte déclaratif et un plébiscite du cœur (*wa-l-īmān huwa al-iqrār bi-l-lisān wa-l-taṣdīq bil-jinān*) devant lequel les croyants sont tous égaux (*wal-īmān wāḥid wa-ahluhu fī aṣlihi sawā'*), la doctrine d'Al-Ṭaḥāwī se situe à l'opposé des principes salafistes, pour lesquels la foi, qui peut augmenter ou diminuer, doit être mesurée en actes. W. Shiliwala souligne toutefois que, si « *ce point est suffisamment important pour que les salafistes le signalent, dans les introductions de leurs œuvres* », avec une appréciation variable de sa gravité en fonction des auteurs, « *cette dérogation majeure à la doctrine salafiste était insuffisante pour que les commentateurs se distancient du texte ou de son auteur* »⁴²².

Ce processus de canonisation aboutit ainsi à la constitution et à la légitimation d'un récit moral de l'histoire traditionniste ancrée dans le paysage religieux contemporain. La littérature moderne consacrée au thème du retour à la Sunna foisonne en effet d'ouvrages qui illustrent la capacité du Traditionnisme à s'imposer, au sein de tendances fondamentalistes plus large, comme canon identitaire - même controversé - de l'islam contemporain. De la sorte, Rašīd Riḍā, dans l'introduction de l'ouvrage *Miftāḥ kunūz al-sunna*, rend hommage aux Ahl al-Hadith qu'il érige en passeurs et protecteurs de la Tradition par laquelle l'identité de la foi musulmane est réifiée : « *sans les efforts de nos frères savants indiens dans les sciences des hadiths en cette époque, elles auraient disparu des confins orientaux. Elles se sont en effet*

⁴²⁰ *Ibid.*, p.491.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p.498.

affaiblies en Egypte, au Levant, en Iraq et au Hijaz depuis le X^e siècle de l'hégire, jusqu'à atteindre les tréfonds de l'épuisement en ce début de XIV^e siècle ⁴²³». Le même constat est exprimé par le juriste égyptien Abd al-'Azīz al-Ḥawlī (m.1931) dans son ouvrage *Mafātīḥ al-sunna*, au sein duquel il consacre un chapitre à l'état de la sunna à l'époque contemporaine : « *il n'y a aucun peuple musulman, parmi toutes leurs diversités, nombre, et nationalité, qui a rendu honneur au Hadith à notre époque comme l'ont fait nos frères musulmans d'inde, parmi lesquels se trouvent des gardiens de la Sunna, qui l'étudient comme on l'étudiait au III^e siècle, avec une liberté dans sa compréhension et une attention aux asānīds.* ⁴²⁴». Il distingue ainsi particulièrement les efforts de Šāh Wallī Allāh et Šiddīq Hasan Ḥān dans la production et la diffusion des savoirs religieux, spécialement relatifs à la science des Hadiths.

Ce chapitre nous a donc permis de suivre les fondements théoriques qui imposent, au sein du mouvement Traditionniste, la Sunna comme source indépendante de normes et de pratiques religieuses, incarnée par la fidélité à la lettre des Hadiths, et en référence à laquelle la tradition juridique et exégétique des *Maḏhab*-s classiques est réfutée. Dans cette perspective, les déviations de la religiosité contemporaine par rapport aux récits prophétiques, dont la canonisation de pratiques et doctrines appuyées *Maḏhab*-s représente l'incarnation, est à l'origine des maux affligeant le devenir de l'Islam.

Par-delà la teneur de ses élaborations littéralistes, le mouvement est radical par sa propension à réduire à l'extrême les intermédiaires herméneutiques entre le croyant et les textes fondateurs. Par la critique du fanatisme partisan et l'ouverture de l'*iğtihād*, présentée par Daniel Brown comme une « *démocratisation du savoir* ⁴²⁵», le Traditionnisme tend conjointement à imposer sa matrice éthico-identitaire comme le référent archétypique de la croyance, et à produire sur cette revendication d'authenticité son propre canon normatif exclusif.

Le paradigme scripturaliste, placé au centre du réformisme représenté par les Ahl-i Hadith et leurs héritiers Salafistes, lui est cependant disputé par d'autres mouvements qui proposent des formes alternatives de piété, de savoir et de rapport au passé : l'appel au retour aux principes fondamentaux de l'Islam initié au cours du XIX^e siècle est alors formulé de

⁴²³ Muḥammad Rašīd RİDĀ, « Muqadimat al-kitāb », in *Miftāḥ kunūz al-sunna*, Fū'ād 'ABD AL-BAQI (trad.), Le Caire, Dār al-Ḥadīṯ, 2007.,p.26.

⁴²⁴ Abd al-'Azīz AL-ḤAWLĪ, *Mafātīḥ al-sunna*, 3^e éd., Le Caire, Maṭba'at al-Istiḳāma.,p.175.

⁴²⁵ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit.,p.32.

manière plus radicale encore par des penseurs qui élargissent la révision critique du *fiqh* classique à celle de la littérature des Hadiths.

Chapitre 3

La *Salafiyya* moderniste et le Coranisme : de la critique à la négation de la Sunna.

I) Le courant de la *Salafiyya* moderniste et le révisionnisme critique de la Tradition

Les premiers défis majeurs à la conception classique de la Sunna émergent donc, presque simultanément, d'Inde et d'Égypte. A la fin du XIX^e siècle, les travaux des orientalistes et les activités missionnaires, qui produisent sur l'Islam des écrits polémiques, provoquent des débats virulents, de l'intérieur de l'orthodoxie musulmane, autour des croyances et pratiques religieuses. Les auteurs les plus influents de ce point de vue sont l'autrichien Aloys Sprenger (1813-1893) et l'écossais William Muir (1819-1905), pionniers de la méthode historique critique dans les études orientalistes, qui ont occupé de nombreuses années en Inde des postes académiques et administratifs. L'intérêt se porte alors sur les traits personnels du Prophète tels que dépeints dans les compilations de Hadiths ou dans les sources historiques classiques, mais aussi sur la compatibilité entre les enseignements du Coran et les notions de rationalisme ou d'humanisme mises en vogue par les approches orientalistes. A rebours du postulat traditionniste érigeant le littéralisme en condition absolue d'une piété authentique, certains penseurs ont ainsi prôné une lecture rationaliste des sources scripturaires de l'Islam : dans cette perspective, le corpus des Traditions prophétiques est passé au crible de l'examen rationnel (*dirāya*), conduisant à rejeter certains Hadiths authentiques (*ṣaḥīḥ*) et à écarter d'emblée les Hadiths solitaires (*āḥād*), sujets au doute, du domaine des croyances (*i'tiqād*). Il s'agit donc de présenter, à travers les figures principales de la *Salafiyya* moderniste, l'arrière-plan rationaliste qui sous-tend leur approche de la Tradition prophétique.

A) *Le rôle de l'école rationaliste en Inde : Sayyid Aḥmad Ḥān et l'émergence du discours révisionniste sur la Sunna*

En Inde, la première réponse aux thèses orientalistes est apportée par Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898) à la biographie du Prophète *The Life of Muḥammad*, publiée entre 1859 et 1861 par l'administrateur colonial William Muir. Dans une série d'essais consacrés à la vie du Prophète et aux sources de la théologie musulmane, le fondateur de l'université musulmane d'Aligarh fustige les assauts critiques de Muir, mais lui concède la nécessité d'une révision critique des œuvres de Hadiths, de *fiqh* et de *tafsīr*. Sa réflexion se concentre alors sur deux aspects principaux : l'autorité des Hadiths en tant que « révélation non-récitée (*wahy ḡayr maṭlū*) » d'une part, et les critères d'authentification consacrés par les sciences traditionnelles des Hadiths de l'autre⁴²⁶. Sayyid Aḥmad Ḥān repense ainsi le système traditionnel de la critique des Hadiths, en y ajoutant des critères fondés sur une approche rationaliste des corpus religieux. Sans rejeter radicalement l'autorité de la Sunna, le penseur en réduit sévèrement la portée, en considérant que seules les traditions à vocation d'édification spirituelle (*dīnī*) doivent être conservées pour les croyants contemporains, à l'exclusion des Hadiths qui ont trait aux affaires temporelles (*dunyawī*), circonscrites à l'époque du Prophète. Il insiste également, en réponse à Muir, sur la subordination des corpus de la Sunna à l'autorité première du Coran⁴²⁷. Son appel à limiter l'étendue normative des Hadiths en distinguant, dans la Tradition du Prophète, les éléments relatifs à sa mission religieuse et ceux qui tiennent à son activité historique, devient le cœur de la pensée réformatrice d'Aḥmad Ḥān : sa tendance rationaliste est à ce titre qualifiée de néo-mu'tazlisme, et son scepticisme prononcé à l'égard de la littérature des Hadiths, déployé à la fois sur le contenu des traditions et sur la méthodologie de leur sélection, conduit ses contempteurs à le présenter comme le « premier *munkir-i-hadith*⁴²⁸ ».

Cette réputation de penseur pionnier d'une interprétation nouvelle de l'Islam à la lumière des avancées de son temps, cristallisée par sa réponse à Muir, est cependant acquise

⁴²⁶ Sir Sayyid Ahmad KHAN, « Essay on Mohammedan Traditions », in *A Series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto*, Londres, Trubner and Company, 1870.,pp.16-56.

⁴²⁷ Ibid.,pp.20-21.

⁴²⁸ Muḥammad Taqī 'Usmānī, Abu al-'Allā' Al-Mawdūdī (1903-1979), et Tanā' Allāh Amristārī (1868-1948) le présentent ainsi, dans une édition spéciale du journal *Ahl-i-Hadith* consacré aux « négateurs des Hadiths », comme le pionnier des *Ahl-al-Qur'an*. Voir Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, Oxford University Press, 2011., note 3,p 99.

progressivement. Au début de sa carrière, Sayyid Aḥmad Ḥān rejoint les thèses traditionnelles, voire traditionnistes, sur le statut du Prophète, des Hadiths et de la Sunna. Ses premiers écrits, publiés entre 1842 et 1857, font montre d'une dévotion sans réserve aux influences soufies naqshabandies, réputées à la fois favorables à l'émulation de la Sunna du Prophète, et hostiles aux pratiques et croyances populaires qui tiennent de l'innovation blâmable (*bid'a*)⁴²⁹. L'influence marquée des thèses traditionnistes, à travers la pensée de Šāh Wallī Allāh et Naḍīr Hussain al-Dihlāwī enracine également chez Aḥmad Ḥān une aversion particulière pour le *taqlīd*, et la préoccupation prioritaire du retour à l'Islam des premiers temps, épuré des déviations accumulées au cours des siècles. Son parcours religieux et intellectuel évolue cependant entre 1857 et 1969, période durant laquelle ses écrits se concentrent sur le dialogue inter-religieux entre Islam et Christianisme. Ses rencontres avec les figures majeures de l'orientalisme britannique semblent jouer dans ce sens un rôle déterminant⁴³⁰. Il publie notamment quelques traités proposant une lecture des Hadiths favorable à une interaction pacifique entre Chrétiens et Musulmans⁴³¹. Surtout, il entreprend, avec l'aide d'orientalistes et de missionnaires chrétiens, un projet conséquent de commentaire de la Bible intitulé *Tabyīn al-Kalām*, ayant pour vocation première de pallier aux méconnaissances mutuelles entre les deux monothéismes⁴³². Son exégèse, dans laquelle l'appel à la raison fait figure de *leit motiv*, témoigne alors d'une vision naturaliste de la religion, qui l'érige, parmi ses coreligionnaires traditionnalistes, en figure controversée⁴³³. Ce travail en trois volumes, quoiqu'inachevé, parcourt la question de l'authenticité des textes bibliques à partir des sciences religieuses islamiques : il traite notamment de la délicate question de la corruption textuelle de la Bible (*taḥrīf*), brandie au cœur des controverses islamo-chrétiennes des années 1850 par Raḥmatullah

⁴²⁹Notamment sa biographie apologétique du Prophète, *Ġalā'ul Qulūb bi-dikri-l Maḥbūb*. Voir Christian W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.,p 42.

⁴³⁰ Sayyid Aḥmad Ḥān a en effet vécu à Agra, centre majeur des activités missionnaires, où il a entretenu de bonnes relations personnelles avec Alois Sprenger et William Muir. Voir Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*,p.34.

⁴³¹ Par exemple *Aḥkām-i ta'ām-i Ahl-i Kitāb*, un tract consacré au compagnonnage entre Chrétiens et Musulmans, publié en 1868. Voir : Sir Sayyid Ahmad KHAN, « Mohamedans eating food with Christians », in Mohammed SHAN (dir.), *Writings and Speeches of Sir Syeed Ahmad Khan*, Bombay, Nachiketa, 1972, pp. 57-58.

⁴³² L'ouvrage fait l'objet d'une traduction annotée partielle en anglais: *The Gospel according to Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Part 3.*, Christian W. TROLL, Charles M. RAMSEY et M.Basharat MUGHAL (trad.), 2020° éd., Boston, Brill.

⁴³³ Dans son *Tabyīn*, Aḥmad Ḥān rapporte notamment la figure de Satan à l'idée du mal inscrit dans la nature humaine, et décrit la nature comme « l'œuvre de Dieu, tandis que la révélation est Son verbe ; aucune contradiction ne devrait intervenir entre les deux puisqu'elles procèdent de la même source ». Voir Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, *op. cit.*,p.59.

Al-Kāiranāwī (m.1891)⁴³⁴. Procédant par analogie, Aḥmad Ḥ ān s'appuie sur la distinction usuelle, dans la théologie musulmane, entre le Coran comme révélation récitée (*waḥy matlū*) représentant le verbe divin, et la Sunna comme révélation non-récitée (*waḥy ḡayr matlū*), dont la substance est divine mais l'expression humaine, pour affirmer que la Bible constitue bien une révélation substantielle, mais dont la forme diffère de celle du Coran, puisque certains passages du Nouveau Testament correspondent manifestement à une transmission selon le sens (*riwāya bil-ma'nā*) et non selon la lettre (*riwāya bil-lafz*). Dans son commentaire de l'Évangile selon Matthieu, Aḥmad Ḥ ān écrit par exemple : « *L'intention essentielle des auteurs du Nouveau Testament était d'établir son sens véritable. Ils n'étaient pas attachés à une reproduction des mots exacts. Par conséquent Saint Matthieu, à plusieurs occurrences et à l'instar des auteurs des autres Évangiles, ne s'est pas tenu à l'exigence de produire une copie littérale du texte, mais a plutôt donné la priorité au sens (murād) des livres de l'Ancien testament. Nous, musulmans, reconnaissons la validité de cette pratique que nous appelons « la transmission selon le sens (riwāya bil-ma'nā) »⁴³⁵ ». Si les deux textes sont des Livres de Dieu, le Coran est exclusivement une révélation transmise selon la lettre (*waḥy matlū alfāz*), tandis que la Bible est une révélation transmise selon le contenu (*waḥy matlū maḍmūn*) : le premier contient donc « *les paroles pures de Dieu* », et la seconde « *la teneur pure du message transmis par Dieu* »⁴³⁶. Tout en reconnaissant le caractère divin de la Bible, Sayyid Aḥmad Ḥ ān tend ainsi à affirmer, tout à la fois, le statut subalterne des révélations pré-coraniques et celui de la Sunna par rapport au Coran. Comme le souligne Daniel Brown, « *en euphémisant l'autorité de la Bible en comparaison avec le Coran, Sayyid Aḥmad Ḥ ān a également creusé le fossé entre le Coran et la Sunna* »⁴³⁷.*

B) *La Salafiyya dans le contexte de la Renaissance (Nahḍa) contemporaine en Égypte :*

Les critiques formulées depuis le sous-continent indien à la conception classique de la Sunna ont également été menées en Égypte, principalement par les penseurs de la *Salafiyya* moderniste. Ce mouvement rationaliste est initié, en Égypte, par l'influence de Ḡamāl al-dīn Al-Afḡānī (1838-1897), figure majeure de l'*Islāh*, sur son disciple Muḥammad 'Abduh (1849-1905), puis perpétué par Rašīd Riḍā (1865-1935).

⁴³⁴ Sur ce débat, voir Gabriel Said REYNOLDS, « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (taḥrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic », n° 130, *Journal of the American Oriental Society*, pp. 189-202.

⁴³⁵ Voir *The Gospel according to Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Part 3.*, op. cit., p.131.

⁴³⁶ Charles M. RAMSEY, *God's Word: Spoken or Otherwise. Sayyid Ahmad Khan's (1817-1898) Muslim Exegesis of the Bible*, Boston, Brill, 2021., pp.151-152.

⁴³⁷ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.35.

Ġamāl al-dīn Al-Afġānī et Muḥammad ‘Abduh se rencontrent au Caire en 1878, alors que ‘Abduh est enseignant à Al-Azhar. Tous deux exilés d’Egypte quelques années plus tard, ils se retrouvent à Paris en 1884 et fondent une société de réflexion contre l’impérialisme britannique, *Al-‘urwa al-wuṭqā* (Le lien indissoluble), dotée d’un journal du même nom. Leurs thèses posent alors les jalons de la *Salafiyya* moderniste : elles se concentrent sur la relance de l’*iġtihād* et le rejet du *taqlīd*, sur une ouverture du *fiqh* traditionnel aux champs du savoir contemporains, et sur la promotion du principe d’intérêt général (*maṣlaḥa*) par le biais d’une réforme de l’éducation religieuse de masse⁴³⁸. *Salafi*-s par leur appel au retour à l’Islam des premiers siècles, les modernistes accentuent cependant la primauté d’une approche rationnelle des sources scripturaires. Les deux ouvrages majeurs de Muḥammad ‘Abduh, *Risālat al-tawḥīd* (L’épître sur l’Unicité) et *Al-Islām wal-Naṣrāniyya ma‘a al-‘ilm wal madaniyya* (l’Islam et le Christianisme, et leur rapport respectif à la science et la civilisation), parus respectivement en 1872 et 1902, proposent en effet une théologie orientée vers l’harmonisation de la raison, la révélation et la nature humaine⁴³⁹. Dans sa défense de l’Islam face aux critiques venues de penseurs chrétiens, il soutient que toute opposition artificielle dressée entre les composantes de ce triptyque ne peut être due qu’à l’accumulation des coutumes populaires et à la rigidité (*ġumūd*) des sciences religieuses traditionnelles qui obstruent l’instinct moral inhérent à la nature humaine (*al-wiġdān al-ṣādiq*)⁴⁴⁰. Cette prédisposition naturelle des hommes à l’appréhension de la religion se complète alors par une définition des fonctions de la Révélation relativement à la raison. Présentant ces notions comme deux chemins distincts vers la même vérité, ‘Abduh écrit ainsi dans sa *Risāla* : « *les musulmans sont tombés d’accord sur l’idée que les questions de religion ne font l’objet d’une croyance qu’à travers le chemin de la raison (...), tout comme ils s’accordent sur le principe que si la religion peut révéler des choses qui excèdent notre compréhension, elle ne peut nous enseigner quoique ce soit qui soit en contradiction avec la raison*⁴⁴¹ ». Ce principe se décline notamment à travers l’affirmation du libre-arbitre humain

⁴³⁸ *Christian Criticisms, Islamic Proof. Rashid Rida’s modernist defence of Islam*, Simon A. WOOD (trad.), Oxford, Oneworld, 2007., p. 22.

⁴³⁹ M. Kerr voit dans cette tendance une résurgence tacite du Mu’tazilisme : « *ses écarts théologiques [par rapport à la tradition ash’arite] équivalaient implicitement à un renouveau du Mu’tazilisme, l’école théologique systématiquement rationaliste des premiers siècles de l’Islam, même bien (...) que ‘Abduh évitait soigneusement de se dire Mu’tazilite, et s’est abstenu de poursuivre les implications de ses thèses jusqu’à leurs conclusions logiques* », in Malcolm H. KERR, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, University of California Press, 1966. p. 105.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁴¹ Muḥammad ‘ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, Šarikat al-Amal lil naṣr wal-tawzī‘, Kitāb al-ṭaqāfa al-ġadīda, 2000., p. 89.

et d'une vocation pragmatique de l'élaboration théologique : le penseur cherche ainsi à montrer d'une part que l'unicité divine proclamée par l'Islam porte une vertu libératrice essentielle en reconnaissant aux hommes leur liberté de volonté et de réflexion⁴⁴², et d'autre part que la religion est tournée vers l'accomplissement du bonheur temporel par opposition à tout excès de zèle spirituel (*al-ġulūw fil-dīn*). Affirmant que « *dans l'Islam, la vie a préséance sur la religion*⁴⁴³ », 'Abduh souligne que la religion reconnaît aux croyants la possibilité d'accéder aux plaisirs temporels, tandis que les prescriptions rituelles à teneur ascétique qui supposent une mise à l'épreuve physique, comme dans la prière ou le jeûne, font toujours l'objet d'allègements (*raḥṣ*) en cas de nécessité. Il en conclut ainsi que « *l'Islam fait de l'homme un être appartenant pleinement à la Terre et à l'Au-delà*⁴⁴⁴ ».

La pensée de 'Abduh met également l'accent sur une dimension centrale du réformisme moderniste en proposant une lecture naturaliste de la religion, à travers laquelle la notion de Sunna est mise en perspective. Il présente en effet la Sunna de Dieu (*sunnat allāh*) comme équivalente à la loi de la nature: « *les sunnan sont les chemins bien établis le long desquels tout tient son cours, ce sont les causes que suivent les effets ; ils sont aussi appelés šarā'i', ou nawāmis, tandis que certains les nomment qawānīn. Ces différences sont de peu d'importance dès lors que le Coran déclare que l'ordre de la société humaine, quoiqu'il s'y passe, est unique, inaltéré et immuable, et quiconque recherche le bonheur dans cette société doit regarder vers la source de cet ordre, et s'y tenir dans ses propres actions, chemins et engagements*⁴⁴⁵ ». Cette orientation particulière de la notion de Sunna met ainsi l'accent sur l'idée que la loi ou coutume de Dieu, dont l'omniscience se matérialise par la phénoménologie des lois physiques de la nature, s'oppose par essence à toute expression surnaturelle qui en contredirait l'ordre établi, et par-là la raison. C'est à ce titre qu'il rejette, dans sa *Risālat al-tawḥīd*, les traditions prophétiques qui font état de miracles ou de manifestations surnaturelles⁴⁴⁶. Prenant l'exemple d'un Hadith selon lequel le Prophète se serait fait ensorceler par un mage juif, au point d'en perdre sa clairvoyance, 'Abduh juge que ce Hadith solitaire (*āḥād*), à supposer qu'il soit authentique, contredit l'un des principes fondamentaux de la mission prophétique dépeinte dans le Coran : celle de la capacité particulière des Prophètes à se consacrer à la transmission du Message, en pleine disposition de leurs facultés mentales. Les traditions relevant de cette

⁴⁴² *Ibid.*,p.162.

⁴⁴³ Muḥammad 'ABDUH, *Al-Islām wal-naṣrānīa ma'a al-'ilm wal-madania*, 3^e éd., Dār al-Ḥadāṭa, 1988.,p.92.

⁴⁴⁴ *Ibid.*,p.95.

⁴⁴⁵ *Ibid.*,p.73.

⁴⁴⁶ Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, *op. cit.*,p.88.

trempe surnaturelle sont donc à la fois contredites par les voies de la raison et de la révélation : la première témoigne de l'ordre naturel immuable instauré par Dieu, et la seconde des croyances fondamentales révélées dans le Coran, qui ne peuvent être révoquées que par des preuves certaines dont les Hadiths solitaires ne font pas partie. 'Abduh en conclut qu' «*il nous est non seulement permis mais obligatoire de délaissier ce Hadith, de ne pas le prendre pour jugement dans nos croyance, et de nous en tenir au texte du Livre, et à la preuve rationnelle*»⁴⁴⁷.

Les vues de Muḥammad 'Abduh sur l'autorité de la Sunna prophétique se dessinent donc en filigrane de ses préoccupations principalement théologique, et préparent plus qu'elles n'étoffent l'approche substantielle de la question déployée par son disciple et successeur à la tête du mouvement de la *Salafiyya* moderniste, Rašīd Riḍā. Ce dernier reçoit le titre de savant religieux (*'ālim*) en 1897, puis, encouragé par la lecture d'*Al-'urwa al-wuṭqā* qui lui fait forte impression, rejoint le cercle moderniste de 'Abduh au Caire⁴⁴⁸. Il fonde la revue *Al-Manār* l'année suivante, qu'il conçoit comme l'aboutissement du projet de ses deux maîtres à penser, Al-Afḡānī et 'Abduh. *Al-Manār* devient alors la tribune principale de leur ligne réformiste, portée sur l'idée que les nations musulmanes ne peuvent recouvrer leur place dans l'histoire qu'à travers un renouveau de la pensée religieuse : toute révolution politique en vue d'une libération du joug du colonialisme ne s'entend, à leur avis, que par une révolution culturelle préalable. L'ouvrage le plus célèbre issu des publications de la revue reste le *Tafsīr al-Manār*, commentaire du Coran en douze volumes, composé d'une compilation des leçons théologiques données par 'Abduh à Al-Azhar et des analyses propres de Riḍā. Ce dernier affiche, dès la page de garde de son ouvrage, l'ambition d'en faire le premier commentaire du Coran à « *combiner la tradition authentique et la preuve rationnelle*»⁴⁴⁹.

S'il s'est toujours réclamé de l'influence de 'Abduh, deux périodes sont généralement distinguées dans la pensée de Riḍā : une première, jusqu'en 1924, résolument acquise aux thèses de la *Salafiyya* moderniste, puis un tournant vers le fondamentalisme littéraliste à partir de 1924-26, lorsque Riḍā se fait le porte-voix du wahhabisme, conjointement à travers les publications d'*Al-Manār* et sa réédition de la pensée d'Ibn Taymiyya en 1925. Muṣṭafā Sibā'ī (m.1964), fondateur des Frères musulmans en Syrie et auteur d'une défense notoire de l'autorité de la Sunna, écrit ainsi à son sujet : « *il apparait que Rašīd Riḍā était initialement influencé par*

⁴⁴⁷ Muḥammad ABDUH, *Tafsīr al-Manār (juz' 'am)*, 3^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1922., pp.181-182.

⁴⁴⁸ Muḥammad Rašīd RIḌĀ et Muḥammad 'ABDUH, *Tafsīr al-Manār (Partie 1)*, 2^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1947., p.11

⁴⁴⁹ *Ibid.*, page de garde.

les vues de son maître Muḥammad ‘Abduh, et s’est engagé dans le prolongement de ses thèses, peu informées sur les Hadiths et ses sciences. Mais à partir du moment où il a pris les rênes de l’Islāh, après la mort de ‘Abduh, et s’est engagé dans l’étude des sujets du fiqh et du Hadith, sa compétence en la matière s’est renforcée. A la fin de sa vie, j’atteste qu’il était parmi les savants les plus dévoués à la Sunna verbale (*al-sunna al-qawliyya*), et opposés à ceux qui la rejettent dans les doctrines du fiqh. Je suis persuadé que s’il était vivant à la publication du livre d’Abū Rayyā, il aurait été le premier à le contredire sur plus d’un sujet⁴⁵⁰».

Ses écrits témoignent cependant tous d’une critique virulente du sectarisme doctrinal, qui tend, selon la formulation de Riḍā, à l’élévation des Ecoles de droit en source inébranlables de la religion. Au travers d’une série de débats fictifs compilés dans son *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid* (Dialogues entre le Réformateur et l’Imitateur), qu’il présente comme la conversation entre « l’un des savants du droit, parmi les plus grands maîtres de la prédication, et un jeune de la nouvelle génération, qui réunit les savoirs modernes et religieux⁴⁵¹ », Riḍā affirme vouloir démontrer « la nécessité de faire sortir l’Umma de son engoncement dans des traditions sectaires, et du retour à la religion dans sa simplicité première⁴⁵² ». Il insiste en effet sur l’urgence d’un renouvellement de la loi religieuse dans un contexte de déliquescence de la communauté musulmane : la métaphore organique du mal gangrénant le corps communautaire lui permet ainsi de présenter le renouveau herméneutique, inspiré par la relance de l’*iḡtihād*, comme un processus d’épuration des normes et pratiques religieuses⁴⁵³. Riḍā s’oppose en particulier au monopole des *maḍhab*-s sur la pensée religieuse qui aboutit à l’imitation stérile, et érige la relance de l’*iḡtihād* en premier devoir de la renaissance de l’Islam. S’inscrivant dans la lignée des « libres-penseurs » dans lesquels il inclut Al-Afḡānī, ‘Abduh, mais aussi Al-Šawkānī⁴⁵⁴, le penseur souligne ainsi la fragilité des preuves des tenants de l’imitation des doctrines établies, leur cléricalisme qui conduit à la sclérose du système légal et à la sacralisation d’opinions humaines dissociées de leur contexte et de leurs fondements normatifs, tout en interdisant, dans le même mouvement, toute nouvelle production de sens et donc de connaissance. Cette perspective permet également de souligner, en amont du débat normatif, l’absence de toute justification rationnelle au *taqlīd*: affirmant que « toute science authentique

⁴⁵⁰Mustafā AL-SIBĀ‘Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil taṣrī‘ al-islāmī*, 2^e éd., Oman, Dār al-Warrāq, 2000.,p.30. « Le livre d’Abū Rayyā » fait ici référence à l’ouvrage polémique du disciple de Riḍā, *Āḍwā’ ‘alā al-sunna al-muḥammadiyya* (1958).

⁴⁵¹Muḥammad Rašīd RIḌA, *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid*, Le Caire, Dār al-Manār, 2008.

⁴⁵² *Ibid.*,p.15.

⁴⁵³ *Ibid.*pp.53-54.

⁴⁵⁴Pour une évaluation de l’influence d’Al-Šawkānī sur l’approche du *qiyās* chez Riḍā, voir Ahmad DALLAL, « Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought », *IslamicLaw and Society*, 2000, vol. 7, n^o 3, pp. 325-358.

s'appuie sur l'existence », il ajoute que « chaque fois qu'un savoir apparaît dans une communauté, il se développe et s'accomplit progressivement, et la Sunna de Dieu montre à cet égard que le dernier est meilleur que celui qui le précède ⁴⁵⁵ ». A rebours de la sanctification littéraliste du savoir des siècles précédents, martelée par le recours du salafisme traditionniste au Hadith « le meilleur des siècles est le mien », Riḍā insiste donc sur l'idée, également développée par 'Abduh dans sa *Risālat al-tawḥīd*, d'une progression du savoir religieux à mesure que le temps s'écoule depuis la clôture de la Révélation⁴⁵⁶. La sclérose des sciences religieuses est davantage « un mal social⁴⁵⁷ » nourri par les confusions des juristes qu'une fatalité qui enracerinerait de fait la fin de l' *iğtihād* et la consécration du *taqlīd* comme seul support de production du savoir possible. Son adversaire principal, dans le contexte égyptien, est l'institution d'Al-Azhar, vis-à-vis de laquelle sa revue entend s'ériger en guide de la réforme, sinon en contre-point : Riḍā publie ainsi en 1934 « *Al-Manār wal-Azhar (Al-Manār et Al-Azhar)* », recueil des principales controverses qui ont opposé les tenants du réformisme moderniste à la caste des ulémas de l'institution traditionnelle⁴⁵⁸.

La pensée de Riḍā s'est donc articulée sur l'idée d'un retour aux fondements scripturaires de la religion, thème bien éprouvé dans la pensée religieuse endogène de l'Islam, mais aussi encouragé par l'influence de la littérature missionnaire chrétienne. De la même façon que Sayyid Aḥmad Ḥān et 'Abduh, Riḍā rédige un ouvrage de réponse aux défis orientalistes, *Šubuhāt al-Našāra*⁴⁵⁹, dans lequel il récuse notamment l'idée que l'Islam place sur un même pied d'égalité l'autorité du Coran et celle de la Sunna. Il y affirme ainsi que « le Coran est la source fondamentale de la religion, tandis que la Sunna en précise les intentions ⁴⁶⁰ ». Il discute dans ce sens des caractéristiques propres du Coran dont la Sunna est dépourvue, comme la récitation de ses versets durant la prière. S'il maintient fermement l'autorité des Hadiths authentiques, il rejette cependant l'approche littéraliste des sources scripturaires prônée par les Partisans des Hadiths, et érige la raison en valeur cardinale de l'Islam⁴⁶¹. Il se prononce alors en faveur de l'interprétation allégorique (*ta'wīl*) des textes religieux⁴⁶² : « les contradictions

⁴⁵⁵ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid*, op. cit., pp.53-54.

⁴⁵⁶ Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-tawḥīd*, op. cit., p.160.

⁴⁵⁷ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid*, op. cit., p.56.

⁴⁵⁸ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Al-Manār wal-Azhar*, Le Caire, Matba'at al-Manār, 1934. Pour un aperçu, voir : Nadia ELISSA-MONDEGUER, « Al-Manār de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 avril 2002, n° 95-98, pp. 205-226.

⁴⁵⁹ Un bon compte-rendu, accompagné d'une traduction, en est donné dans *Christian Criticisms, Islamic Proof. Rashid Rida's modernist defence of Islam*, op. cit.

⁴⁶⁰ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Šubuhāt al-našāra*, 2^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1947., p.56.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.30.

entre la preuve rationnelle et la preuve transmise : nous avons mentionné plus d'une fois dans Al-Manār que s'il y'a dans le sens apparent de la Loi révélée quelque chose qui contredit la preuve rationnelle catégorique, il faut s'en tenir à la preuve rationnelle. Pour les texte transmis, nous disposons de la science de l'interprétation allégorique (ta'wīl) ou de la délégation (tafwīd)⁴⁶³».

La *Salafiyya* moderniste se distingue donc, dans le paysage réformiste contemporain, par son approche naturaliste de la loi religieuse, ainsi que de l'affirmation de la raison comme voie privilégiée de toute herméneutique des sources scripturaires. C'est en particulier sous l'influence de Rachid Riḍā que la question des Hadiths est replacée au cœur des débats religieux du réformisme de la Nahda en général, et de la *Salafiyya* en particulier. La tendance au retour au dogme originel, centrée sur les corpus des Hadiths pour les Ahl al-Hadith, et sur l'interprétation rationnelle des sources pour les Modernistes, constitue également la préoccupation centrale du mouvement coraniste, qui marque la résurgence, au début du XX^e siècle, d'une attitude méconnue du monde musulman à l'égard de son héritage religieux : constitué de penseurs qui appellent à un scripturalisme coranique radical, l'assaut sceptique à l'égard des représentations orthodoxe du sacré implique, pour ce mouvement, de s'affranchir non seulement des pesanteurs de la Tradition des écoles doctrinale, mais également de la dépendance envers les Hadiths.

II) Le Coranisme et la négation de la Sunna

Les défis à la conception classique d'une relation organique entre Coran et Sunna qui commencent à s'esquisser avec les propositions réformistes que nous venons de parcourir ne sont pas sans précédent dans l'histoire de la pensée religieuse islamique. Aisha Y. Musa consacre dans son étude *Hadith as Scripture* des développements attentifs aux débats autour de l'autorité des Hadiths dans les sources islamiques précoces⁴⁶⁴. Elle relève ainsi, malgré la rareté des informations disponibles à ce sujet, l'identification par Al-Nāṣi' al-Akbar (m. 906) dans *Kitāb Usūl al-Niḥāl* d'une sous-secte de l' 'Azāriqa appelée Ḥ āzimiyya qui « impose seulement

⁴⁶³ Muḥammad Raṣīd RiḌA, *Šubuhāt al-naṣāra*, op. cit., p.71. L' idée est également défendue développée par Abduh qui affirme comme « deuxième fondement de l'islam la priorité de la raison sur le sens apparent de la Loi en cas de contradiction », in Muḥammad 'ABDUH, *Al-Islām wal-naṣrānia ma'a al-'ilm wal-madania*, op. cit. p.70.⁴⁶⁴ Aisha Y. Musa, *Hadīth as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, pp 17-29.

les lois qui sont basées sur le texte coranique, ou qui ont été transmises par le consensus de tous les groupes musulmans ». A.Y. Musa cite en outre les Bid'iyya, ramification des Ḥ āzimiyya ainsi que le groupe des Ḥ arūrī, mentionné dans *Kitāb al-tanbīh wal radd 'alā ahl al-'ahwā' wal-bid'a* d'Al-Malaṭī (m.988) et décrit comme un groupe qui s'appuie sur le Coran et exclut la Sunna comme référence pour ses pratiques religieuses.

Cependant, les premières sources classiques qui traitent spécifiquement des controverses sur l'autorité des Hadiths sont la *Risāla* et *Kitāb Jimā' al-'ilm* d'Al-Šāfi'ī (767-820), puis *Ta'wīl Muḥtalaḥ al-ḥadīth* d'Ibn Qutayba (828-889). Dans ces ouvrages, il est fait mention, pour la discréditer, de l'opposition à l'autorité des traditions, dont les tenants sont désignés comme les Ahl al-Kalām. Parmi les formes multiples de Kalām qui s'exprimaient durant l'époque d'Al-Šāfi'ī, la question de l'identité précise des opposants à l'autorité des traditions a fait émerger, dans l'érudition occidentale comme musulmane, des hypothèses qui s'orientent vers deux groupes précis : les Kharijites et les Mu'tazilites. Des débats opposent toutefois les chercheurs sur l'identité individuelle des contradicteurs qui sont désignés par Al-Šāfi'ī comme rejetant tantôt l'autorité générale des Hadiths, tantôt celle de traditions particulières⁴⁶⁵. En tout état de cause, qu'ils soient ou non précisément les adversaires dont parle Al-Šāfi'ī, le fait que des auteurs puissent être identifiés parmi ceux qui correspondent potentiellement à ce titre témoigne de l'existence précoce, et documentée, de positions critiques à l'égard du point de vue traditionniste qui s'est par la suite imposé comme l'orthodoxie par excellence. Leurs vues furent cependant étouffées après le triomphe de la conception traditionniste relative à une autorité de la Sunna au moins égale à celle du Coran, et ce n'est pas avant la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle que l'idée coraniste fut revigorée à travers le mouvement des Ahl al-Qur'an.

Comme le précise Ali Usman Qasmi, « *les Ahl al-Qur'an ont ouvert un espace discursif distinct, où de nouvelles idées à propos du Prophète ou de l'autorité de ses dires et actes pouvaient être discutées, de même que leur pertinence par rapport au Coran comme source contraignante de normes religieuses pouvait être estimée*⁴⁶⁶ ». Ce faisant, ils initient une approche nouvelle de l'Islam et de ses sources sacrées dans le contexte contemporain, qui questionne la pertinence

⁴⁶⁵El-Shamsy identifie dans son ouvrage *Canonization of Islamic Law* les deux adversaires d'al Shāfi'ī's comme des Mu'tazilites ou des proches de leurs thèses: celui qui rejette la validité des Hadiths dans leur ensemble serait le théologien Murj'ite Bishr al-Marīsī (m. 218/833), et son adversaire dans le second groupe serait Ibrāhīm Ibn 'Ulayya (m.218/834). Ce point de vue est nuancé cependant par Hüseyin Hansu pour qui les opposants à l'autorité générale des traditions sont de toute évidence des Kharijites, tandis que les arguments des opposants à des traditions particulières reflètent les vues des Mu'tazilites Ibn 'Ulayya, Al-Nazzām et ses élèves Ibn Mubāšir et Ibn Ḥarb. Voir à ce sujet : Hüseyin Hansu, « Debates on the Authority of Hadith in Early Islamic Intellectual History: Identifying al Shāfi'ī's Opponents in Jimā' al-'Ilm », in *Journal of the American Oriental Society*, Juillet-Septembre 2016, Vol. 136, n° 3, pp. 515-533.

⁴⁶⁶Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.,p.3.

des travaux classiques de juristes, exégètes, et Traditionnistes, et qui, en définitive, récuse toute sujétion à l'autorité du passé. Par cette approche de rupture, la tendance vise ainsi à inscrire ses élaborations dans le temps présent d'abord, et se déploie à tous les niveaux de la réforme moderniste étudiée précédemment : elle pense alors, selon ses propres termes et en tension avec la pensée salafiste traditionniste, les dimensions séculière, œcuménique, politique et sociale de la religion dans son contexte contemporain.

Il s'agit donc de présenter, dans le prochain mouvement de notre étude, le rôle joué par certains penseurs spécifiques dans la définition des bases théoriques du Coranisme contemporain ainsi que ses expressions structurelles, au Punjab d'abord, puis dans le monde arabe. Nous nous attacherons ensuite à l'analyse des implications herméneutiques et rituelles principales de cette doctrine fondée sur la suffisance du Coran.

A) *Les Ahl-i-Qur'ān indiens*

Le Punjab, passé sous domination britannique directe en 1849, est marqué par l'intensification des activités missionnaires chrétiennes dans les centres urbains, auxquelles l'introduction de la presse en 1836 par la Mission presbytérienne américaine donne une impulsion nouvelle. Comme souligné précédemment, cet activisme joue un rôle central dans l'essor des débats interreligieux qui caractérisent la fin du siècle : les polémiques qui s'engagent concernent alors l'ensemble des sensibilités croyantes de la région autour des fondements de leurs autorités scripturaires, par l'examen de leur véracité historique, de leur rationalité propre et de leur potentiel universel⁴⁶⁷.

Dans le cas de l'Islam, le statut du Coran comme livre divin transcendant, reconnu par l'ensemble des tendances doctrinales, s'impose au cœur du programme réformiste du groupe des Ahl-i-Qur'ān ou *Qur'āniyyun*, auquel nous ferons référence par l'appellation « Coranistes ». Né à l'aube du XX^e siècle, le mouvement partage les préoccupations communes au contexte réformiste global que nous avons décrit précédemment : il se forge sur le constat des avancées coloniales depuis le XVIII^e siècle, et de la détérioration de l'autorité des structures politiques et religieuses traditionnelles, tenues responsables du déclin contemporain de la

⁴⁶⁷Ces révisions scripturalistes concernent tout à la fois les spiritualités Sikh, hindouiste et musulmane, engageant parfois entre elles de vives controverses, comme en témoignent les débats entre Lekh Ram (m.1897), représentant de la branche hindouiste Arya Samaji, et Mirzā Ġulām Aḥmad, fondateur du mouvement *Aḥmadiyya* (m.1835). Voir *Ibid.*,p.121.

civilisation musulmane. Son objectif est de restaurer le rayonnement originel de l'islam en l'épurant des déviations, et en proclamant le retour impératif à son authenticité perdue. Par-delà les facteurs historiques partagés, cette gémellité du programme coraniste avec celui du Traditionnisme contemporain tient aussi à un noyau génétique commun : les penseurs fondateurs du Coranisme sont en effet issus de parcours familiaux et religieux proches des Ahl-i-Hadiths, et s'inscrivent dans leur tendance à réaffirmer l'autorité et la validité des sources scripturaires canoniques.

Ces préoccupations scripturalistes divergent ensuite du même centre vers des horizons radicalement différents. Pour opérer le retour aux sources nécessaire à l'impulsion réformatrice de l'islam, les Ahl-i-Qur'ān proposent d'approcher le Coran directement et de contourner la littérature du *tafsīr* fondée sur la Tradition prophétique. De la même façon que les Ahl-i-Hadith situent dans l'imitation des doctrines établies la source des divisions et de la sclérose de la pensée religieuse dans l'islam, les Ahl-i-Qur'an identifient l'obéissance aveugle aux Hadiths comme la cause principale de ces maux. Pour eux, seul le Coran peut constituer un fondement incontestable pour établir ce qui relève de la loi religieuse (*tašrī' dīni*). De ce côté du débat, la nécessité de la réforme et de la révision du point de vue traditionnel a donc remis en question l'évidence d'un lien indéfectible entre le corpus coranique et son interprétation, traditionnelle ou littéraliste, fondée sur la Sunna. Apparue initialement comme une faction dissidente dans le sillage des Ahl al-Hadith, la doctrine coraniste s'est ensuite constituée en mouvement autonome, depuis deux centres principaux : celui de Lahore, initié par 'Abdullāh Šakralāwī (m.1930) et celui d'Amrīstar, établi par Khwaja Aḥmad Dīn Amrīstārī (m.1936).

'Abdullāh Šakralāwī est né dans le village de Chakrala, au sein de la tradition Barlewi. Sa formation religieuse le porte vers les enseignements des Ahl-i-Hadith, notamment à travers l'influence de Naḍīr Ḥusain al-Dihlawī. Ses écrits de jeunesse reflètent donc les thèmes principaux chers au Traditionnisme contemporain, en particulier le rejet de l'autorité des juristes classiques et la défense de celle des corpus authentiques de Hadiths. Dans son premier volume exégétique, publié en 1899 dans la revue *Ahl-i-Hadith*, il souscrit en effet au rôle indispensable de la Sunna dans l'explicitation des enseignements coraniques en matière de pratiques et de croyances, et prône l'obéissance due au Prophète à travers l'observation de ses Hadiths authentiques⁴⁶⁸. Sa ferveur radicale portée sur le rejet des interprétations légales classiques et des autres doctrines sunnites contemporaines le conduit cependant à s'éloigner progressivement

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p.127.

des pratiques canoniques consacrées par l'école traditionniste elle-même : en 1900, il est démis de sa fonction d'imam de la mosquée Chiniyan Wali, centre de prêche majeur des Ahl-i-Hadith, pour ses vues jugées hérétiques à propos de la récitation durant la prière (*namāz*). Il établit donc en 1903 avec son disciple Muḥammad Šitu (m.1911) une nouvelle mosquée, lieu de ses premières dénonciations publiques de l'autorité des corpus de Hadiths. Le penseur dissident s'engage alors dans des controverses écrites avec les représentants majeurs des Ahl-i Hadith, en particulier Muḥammad Husīn al-Batālwī (m.1920), éditeur de l'influent journal traditionniste *Isha'at-us-Sunnat*⁴⁶⁹. C'est dans ce contexte polémique que Šakralāwī fonde, autour de 1906, la *Ġamā'at Ahl-i-Qur'ān*, la première association contemporaine à se revendiquer explicitement du Coranisme et à prôner le rejet intégral de la littérature des Hadiths⁴⁷⁰. L'association est dotée d'un organe de presse à partir de 1921, le journal *Iṣā'āt-ul-Qur'ān*, dont le titre riposte à son homologue traditionniste précité, et qui participe quelques années à la promotion de la doctrine coraniste.

La faction d'Amristar est quant à elle fondée par l'association *Ummat-i-Muslima*, à l'initiative de Khwaja Aḥmad Dīn Amristārī, qui popularise et étend le négationnisme à l'égard des Hadiths introduit par Šakralāwī au Lahore. Il adhère à la vision de la suprématie du Coran comme seule source scripturaire sacrée, suffisante pour déterminer les requis de foi et de pratique en Islam, et s'empare de cette thèse coraniste centrale pour orienter sa vision d'un Islam essentiellement universaliste et rationaliste. Le manifeste de l'association *Ummat-i-Muslima* reflète en effet les préoccupations de son fondateur, mû à la fois par la volonté d'outrepasser les sectarismes partisans de ses coreligionnaires et de nouer le dialogue avec les religions du Livre⁴⁷¹. Aḥmad Dīn Amristārī se distancie dans ce but de l'exclusivisme coraniste de Šakralāwī, notamment sur la question des pratiques de la prière rituelle, en admettant la validité du rite canonique. Récusant dans son ouvrage *Tafsīr Bayān li-l-naṣ* tout sectarisme, y compris comme dérive coraniste, il en appelle plus largement à l'unité des croyants monothéistes, indépendamment de leurs pratiques rituelles⁴⁷². L'*Ummat-i-muslima* étend ainsi le concept de Communauté de celle des croyants musulmans à celle des Gens du Livre, en les

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.128.

⁴⁷⁰ D. Brown relève ainsi que les deux factions du Lahore et d'Armistar revendiquent la paternité de l'appellation, cependant « une comparaison de leurs écrits suggère que Khwaja Ahmad Din n'a épousé les doctrines des Ahl-i-Qur'an qu'en 1917, à peu près dix ans après Chakralawi », voir Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p. 38.

⁴⁷¹ Rāja F.M MĀJID, *Ghulam Jilani Barq: a study in muslim "rationalism"*, Montreal, McGill University, 1962., p.33.

⁴⁷² Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit., p.171-172.

appelant à se réunir autour des intersections de leurs traditions religieuses respectives. C'est en ce sens que le Coranisme œcuménique d'Aḥmad Dīn Amristārī, pensé à l'échelle communautaire mais aussi à celle des trois monothéismes, s'entend comme une consécration du Livre dans sa dimension universaliste : ce n'est qu'épuré des œillères de la théologie classique, du centrisme culturel arabe, et du carcan juridique du passé que le Coran se réalise comme le sceau des révélations, apte à fédérer les croyants des différents monothéismes⁴⁷³.

Comme pour la majorité des Coranistes indiens, le parcours intellectuel d'Aḥmad Dīn Amristārī suit une évolution depuis le giron du réformisme traditionniste vers une distanciation critique, étendue progressivement de l'érudition exégétique classique à la littérature des Hadiths en propre. Dans le centre religieux influent d'Amristar au tournant des XIX^e-XX^e siècles, les Ahl-i-Hadith bénéficient en effet d'un enracinement intellectuel puissant, dont le séminaire *Taqwiyyat-ul-Islām* d'Abdullāh Ġaznāwī (m.1881) et le journal *Ahl-i-Hadith* sont les fers de lance. Aḥmad Dīn Amristārī a lui-même été disciple du savant traditionniste Ġulām-ul-'Alī Qusūrī (m.1889)⁴⁷⁴, et se présente donc, initialement, comme un penseur de culture traditionniste, au positionnement anti-*taqlīd* prononcé. Son passage par une école missionnaire locale, où il étudie la Bible, le dispose également à un décentrement critique à l'égard de l'héritage doctrinal classique de l'Islam.

Son basculement vers un rejet catégorique des Hadiths se serait cependant scellé au contact d'un sermon du vendredi, durant lequel l'Imam aurait fait référence à un récit qui décrit le Prophète Moïse frappant l'Ange de la mort, venu lui ôter la vie⁴⁷⁵. Jugeant cette tradition préjudiciable à la stature attendue d'un Prophète, Aḥmad Dīn Amristārī s'intéresse plus attentivement à la présence de contenus douteux dans les compilations de Hadiths. Sa perturbation tient plus précisément à ceux qui portent atteinte aux figures prophétiques, notamment les traditions qui affirment que le Prophète Muḥammad aurait été occasionnellement sujet à de mauvais sorts, ou qu'Abraham aurait menti à plusieurs reprises pour sauver sa vie. Ces récits achèvent sa transition intellectuelle vers une critique acerbe de la sacralisation des autorités du passé et de la littérature des Hadiths, qui se concrétise en 1914 par la publication son traité de référence *Mu'ğizāt-ul-Qur'ān*, consacré à l'interprétation des lois de l'héritage à partir du Coran uniquement⁴⁷⁶.

Les partisans d'Amristārī et membres de son association *Ummat-i-muslima* fondent à

⁴⁷³ *Ibid.*,p.173.

⁴⁷⁴ *Ibid.*,p.167.

⁴⁷⁵ *Ibid.*,p.168.

⁴⁷⁶ L'ouvrage a été partiellement traduit de l'urdu à l'arabe par le coraniste Aslam Ġayraġpūrī, voir : Aslam ĠAYRAĠPŪRĪ, *Al-warāta fil-islām*, Aligarh, Al-Maṭba'a al-milliya, 1923.

partir de 1924 les journaux *Balāḡ* puis *Al-Bayān* qui participent jusqu'en 1952 à la défense de la thèse centrale du Coran comme unique source scripturaire nécessaire à la guidance religieuse. Les mensuels publient notamment, à titre posthume, les commentaires coraniques d'Amristārī, compilés à partir de ses prêches⁴⁷⁷. La pensée d'Amristārī s'impose alors parmi les milieux religieux qui perpétuent les controverses autour des Hadīths. Le philosophe Muḥammad Iqbāl (m.1938) exprime par exemple un vif intérêt envers l'approche coraniste, à l'issue d'une rencontre avec le penseur en 1925⁴⁷⁸. Les penchants universalistes du coranisme d'Amristārī nourrissent également les thèses du mouvement révolutionnaire du Khaskar fondé par Allama Mašriqī (m.1963), qui réitère à la fois la primauté normative exclusive du Coran, et sa vocation œcuménique⁴⁷⁹. A la fin des années 1930, le théologien Ġulām Ġilānī Barq (1901-1985), affilié à l'*Ummat-i-muslima* écrit régulièrement dans *Al-Bayān*, et publie en 1949 son ouvrage majeur *Do Qur'ān*, dans lequel l'irrévérence à l'égard de la littérature des Hadīths se couple à une interprétation naturaliste du Coran, prônant une théologie pragmatique, orientée vers la promotion du progrès séculier⁴⁸⁰. Les thèses d'Aḥmad Dīn Amristārī résonnent également au-delà des cercles réformistes acquis : sous l'influence de sa faction, les idées coranistes s'érigent au centre des polémiques religieuses des années 1930, et provoquent des effets durables sur la manière dont les savants traditionnalistes et traditionnistes formulent leurs propres conceptions de l'autorité de la Sunna. Son traité *Mu'ğizāt-ul-Qur'ān* rencontre en effet un certain succès parmi des penseurs conservateurs comme Suleymān Nadawī (m.1953), qui loue les efforts exégétiques d'Amristārī tout en récusant ses vues excessivement révisionnistes⁴⁸¹.

Durant les années 1930, les polémiques théologiques engendrées par les deux premières générations de Coranistes s'installent dans le débat intellectuel musulman sud-asiatique. L'indépendance du Pakistan en 1947 ouvre notamment un nouvel espace discursif pour l'organisation *Ummat-i-muslima*, qui installe son centre *Dar-ul-Qur'an* au Lahore⁴⁸², et participe vivement aux discussions autour de la forme de gouvernement et de la constitution de l'Etat naissant. Une deuxième génération de Coranistes, incarnée par Muḥammad Aslam

⁴⁷⁷ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.,p.202.

⁴⁷⁸ *Ibid.*,p.184.

⁴⁷⁹ Voir Inayat Ullah Khan AL-MASHRIQI, *Quran and Evolution*, 1^{re} éd., Islamabad, El-Mashriqi foundation, 1987.

⁴⁸⁰ Rāja F.M MĀJID, *Ghulam Jilani Barq: a study in muslim "rationalism"*, op. cit.,pp.75-85.

⁴⁸¹ Ali Usman QASMI, « Islamic Universalism: The 'Armistarī version of Ahl Al-Qur'ān », *Journal of Islamic Studies*, Mai 2009, vol. 20, n° 2, p.170.

⁴⁸² Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.,p.206.

Ġayraġpūrī (1881-1955), et plus tard Ġulām Aġmad Parwez (m.1985), poursuit les discussions orientées vers une exégèse coranique à tendance rationaliste et spéculative.

Fils d'un savant membre des Ahl-i-Hadith, Salamatullah Ġayraġpūrī (m.1904), Aslam Ġayraġpūrī exerce en tant que professeur d'Histoire et d'Etudes islamiques à l'université Jamī'a Millia de Delhi. Sa formation porte ainsi plus particulièrement son intérêt sur la question épistémologique de l'historicité des Hadiths. Dans plusieurs écrits, il s'attache à l'épineuse question du « gouffre historique » résultant d'une éventuelle négation complète de l'autorité des Hadiths et de la littérature légale classique. Il y répond en convoquant la séparation, négociée par les penseurs réformistes modernistes plus largement, entre Hadith et Sunna : en dépit des origines tardives de cette littérature et de l'abondance de forgeries, les Hadiths constituent des documents à valeur historique majeure. Ils sont cependant, à ce titre, dénués de toute autorité normative religieuse en matière de croyances. Le Coran reste dès lors, pour Ġayraġpūrī, la seule source scripturaire comprenant les fondements canoniques de la foi, depuis l'unicité divine aux finalités de la mission prophétique.

Ghulam Ahmad Parwez (1903-1985) s'impose, quant à lui, comme le pionnier de la doctrine coraniste à l'indépendance du Pakistan. Né à Batala, dans le Punjab, son éducation religieuse est assurée par son grand-père, savant hanafite renommé⁴⁸³. Il étudie le Coran et la littérature islamique à l'université du Punjab, puis rejoint le Secrétariat central du gouvernement indien en 1927, où il officie jusqu'en 1955. Suivant un schéma récurrent dans la genèse des Coranistes, ses vues révisionnistes émergent au contact de Hadiths controversés⁴⁸⁴. C'est à son arrivée au Lahore, et par la fréquentation de ses sphères intellectuelles plurielles, que ses premières idées coranistes se forment. Il y rencontre notamment Allama Muġammad Iqbal, dont il admire la poésie et la pensée philosophique. Il côtoie également, en 1935, Aslam Ġayraġpūrī, chez qui il réside à Delhi durant six mois⁴⁸⁵. Il s'intéresse particulièrement aux vues de Ġayraġpūrī concernant les Hadiths et l'exégèse coranique, ainsi qu'à son expertise en langue arabe. Parwez est ensuite introduit par Muġammad Iqbal auprès de Muġammad Ali Jinah (1876-1948), fondateur du Pakistan et premier gouverneur général à l'indépendance du pays. Le penseur est alors chargé, en 1938, de la direction du journal *Tulu-i-islam* : le mensuel affiche

⁴⁸³G.A PARWEZ, *The Life in the Hereafter. What does the Qur'an say?*, Jahan e FARDA (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust, 2015.,p.v.

⁴⁸⁴ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, *op. cit.*,p.219.

⁴⁸⁵ *Ibid.*,p.219.

l'objectif de promouvoir les une compréhension rationnelle du Coran dans la lignée d'Iqbal d'une part, et de défendre l'idée indépendantiste contre les nationalistes indiens de l'autre, particulièrement Abul Kalam Azad (1888-1958)⁴⁸⁶.

Si ces premiers articles sont publiés au cours des années 1930, c'est à partir de la fin de la décennie que Parwez s'impose comme une figure controversée majeure dans le contexte de l'Islam indien : il s'intéresse en particulier à la validité des corpus de Hadiths en tant que sources de guidance religieuse pour les musulmans. Dans une de ses premières révisions de la littérature des Hadiths, il limite l'autorité herméneutique du Prophète à son époque seulement, et à sa fonction de chef de la communauté musulmane. Ce pouvoir est ensuite délégué aux Califes après lui, puis à toute autorité centrale de la communauté musulmane (*markaz*)⁴⁸⁷. Il insiste également sur la pertinence des Hadiths, limitée comme sources historiques, et absente en matière de religion⁴⁸⁸. Ces thèses provoquent une telle hostilité parmi les Ulémas traditionnalistes qu'ils forgent l'épithète « parwezi » pour qualifier péjorativement tous ceux qui émettent des vues critiques à propos des Hadiths⁴⁸⁹.

Par l'abondance, la diversité et l'accessibilité de ses ouvrages, Parwez s'érige comme le plus célèbre représentant du Coranisme indien. Ses écrits portent sur des thèmes variés, explorant tant les dimensions sociales, politiques et économiques de l'Islam que ses disputes dogmatiques et exégétiques. Son organisation Tulu'-i-islam défend activement la position coraniste durant la période indépendantiste, et après 1947 : ses thèses sur la structure politique et juridique de l'Etat musulman tiennent en effet une place dans les débats politiques pakistanais jusqu'en 1969.

Sa préoccupation réformiste centrale consiste à pallier au déclin de l'Islam et à apaiser les schismes qui divisent la communauté musulmane de son temps : deux urgences sont identifiées selon Parwez dans ce but, celle de proposer une lecture rationaliste du Coran, et de créer un Etat musulman organisé en stricte conformité avec ses orientations. Parmi ses concepts fondamentaux figure la distinction entre *dīn* et *madhhab*, le premier désignant un ordre divin global, comprenant des orientations sociales, politiques, économiques et légales, et le second, que Parwez appelle aussi « religion », renvoie à l'imitation aveugle des castes cléricales et de leurs injonctions. Le penseur estime ainsi que « toute l'histoire de l'humanité est en somme l'histoire d'un conflit perpétuel entre din et madhhab aboutissant au succès de l'un sur l'autre.

⁴⁸⁶ G.A PARWEZ, *The Life in the Hereafter. What does the Qur'an say?*, op. cit.,p.vi.

⁴⁸⁷ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.,p.220.

⁴⁸⁸ *Ibid.*,p.221.

⁴⁸⁹ *Ibid.*,p.216.

*Le concept de « religion » est une création délibérée de l'esprit des hommes consacrés à la poursuite de l'intérêt personnel. Leur but était de rechercher leur plaisir propre aux dépens des autres. À la suite d'un processus soutenu d'endoctrinement, les masses ont appris à se soumettre et à bénir ceux qui les trompaient, dissimulés sous divers atours qui leur plaisaient⁴⁹⁰». Selon Parwez, le *dīn* renvoie donc aux valeurs permanentes d'ordre éthico-moral, exprimées sans ambiguïté dans le Coran, tandis que la religion renvoie aux croyances et pratiques fixées selon le paradigme de l'*isnād*, et jugées à ce titre immuables par les Ulémas traditionnistes. La seule adhésion stricte attendue des croyants se déploie donc à l'égard des normes coraniques permanentes, en références auxquelles toute herméneutique et législation doivent être menées. Il rejette à ce titre toute validité à l'autorité du corpus des Hadiths comme sources universelles d'autorité aux côtés du Coran.*

Parmi ses ouvrages majeurs, Parwez reste célèbre pour son lexique des termes coraniques, *Lugāt al-Qur'ān*, dans lequel il appelle à un usage sélectif des lexicographies classiques, compilées durant la période abbasside alors que la langue arabe avait déjà subi des transformations culturelles majeures. Il cherche ainsi à retrouver le sens originel des versets coraniques, en retraçant la signification des termes en cours durant l'époque du Prophète. Il propose pour ce faire de recourir principalement à la poésie préislamique comme support lexicographique, et d'appliquer une herméneutique interne au texte coranique afin de déterminer la portée littérale ou métaphorique des versets⁴⁹¹.

Ses écrits portent également sur la liberté comme notion centrale dans la formation de la communauté musulmane. Il consacre alors deux volumes de son ouvrage *Ma'arif-ul-qur'an* à ce sujet. Parwez y redéfinit, à travers une réinterprétation des concepts de *duniyā* (le monde), *āhira* (l'au-delà), *taqwā* (la piété), la relation entre Dieu et l'homme, la révélation et la raison, l'Etat et l'individu⁴⁹². A ce dernier égard, Parwez recourt au concept central de *Nizam-i-Rububiyyat*, qui décrit un système socio-économique instauré par Dieu, assurant l'épanouissement de l'humanité par la reconnaissance de son libre raisonnement. Le penseur considère que cet ordre divin fut instauré par le Prophète et les premiers califes, avant d'être perverti par le pouvoir monarchique des dynasties Omeyyades et Abbassides : à partir de cette époque, le Coran cesse d'être utilisé en pratique comme la source première de la loi, et se trouve confiné à des lectures liturgiques. La science du *tafsīr* perd dès lors sa fécondité sous l'effet de

⁴⁹⁰ G.A PARWEZ, *Islam: A Challenge to Religion*, Pakistan, Tolu-e-Islam Trust, 2012.,p.9.

⁴⁹¹ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.,p.224.

⁴⁹² Aziz AHMAD, *Islamic Modernism in India and Pakistan(1857-1964)*, op. cit.,p.225.

la doctrine de la prédétermination et de la prolifération libre des Hadiths, tandis que le quietisme soufi, par son désintéressement des affaires du monde, participe au renforcement de l'absolutisme monarchique. L'obligation du *taqlīd* et l'annihilation de tout effort de raisonnement dans les *Madhhab*-s, enfin, achève d'entériner la rupture entre la religion de Dieu (*dīn*) et celle des hommes (*madhhab*)⁴⁹³.

La troisième génération de coranistes indiens est incarnée par la figure incontournable de Fazlur Rahman (1919-1988). Né à Hazara au Pakistan, sa formation aux sciences religieuses traditionnelles est faite par son grand-père, savant religieux d'obédience Déobandie⁴⁹⁴. Il fait ses études académiques à l'université du Punjab puis à l'Université d'Oxford où il obtient un doctorat en philosophie en 1949⁴⁹⁵. Il mène ensuite une carrière d'enseignement en Angleterre et au Canada, avant de revenir au Pakistan en 1961, afin de participer aux politiques de réforme menées par le général Muḥammad Ayyub Khan⁴⁹⁶. Son association avec le gouvernement d'Ayub Khan attise alors l'hostilité des milieux conservateurs qui craignent la sécularisation du régime et le qualifient d'émule de Parwez. Des polémiques violentes se tiennent en effet durant son mandat de directeur de l'Institut central de recherche islamique: ses vues sur la pratique de l'intérêt financier, l'abattage mécanique du bétail ou la licéité de la consommation d'alcool tant qu'elle ne provoque pas l'ivresse, provoquent alors un large remous dans la presse et les milieux religieux⁴⁹⁷. Surtout, son ouvrage *Islam*⁴⁹⁸ lui vaut d'être qualifié de négateur du Coran (*munkir-i-qur'an*)⁴⁹⁹. La violence des réactions à ses thèses atteignent leur paroxysme en 1968, contraignant le penseur à l'exil aux Etats-Unis, où il se consacre à l'enseignement de la pensée religieuse musulmane à l'Université de Chicago⁵⁰⁰.

Si Fazlur Rahman a produit quelques écrits consacrés à la philosophie islamique⁵⁰¹, la plus grande part de son œuvre féconde est consacrée aux questions religieuses relatives à l'Islam

⁴⁹³ *Ibid.*, p.226.

⁴⁹⁴ Alparslan AÇIKGENÇ, « The Thinker Of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988) », *Middle East Technical University*, 1990, vol. 4, n° 4, Recherches islamiques., p.233.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp.234-235.

⁴⁹⁶ Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2008., p.126.

⁴⁹⁷ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, *op. cit.*, p 258. Le penseur aborde ces polémiques en détail dans son article « Some Islamic Issues in the Ayub Khan Area », in Donald P. LITTLE (dir.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leiden, Brill, 1976.

⁴⁹⁸ Fazlur RAHMAN, *Islam (History of Religion)*, Londres, Weinfield and Nicholson, 1967.

⁴⁹⁹ Fazlur RAHMAN, « Some Islamic Issues in the Ayub Khan Area », *op. cit.*, pp.299-300.

⁵⁰⁰ Alparslan AÇIKGENÇ, « The Thinker Of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988) », *op. cit.*, p.238.

⁵⁰¹ Voir par exemple: Fazlur RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, Westport, Hyperion Press, 1981.; Fazlur RAHMAN, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-dīn al-Shīrāzī)*, State University of New-York Press, 1975.

contemporain. Dans son ouvrage *Prophecy in islam : Philosophy and Orthodoxy*⁵⁰², il défend l'idée qu'aucune doctrine ne peut être considérée comme authentiquement islamique sans être dérivée directement du Coran. Il développe ensuite, dans une série d'articles collectés sous le titre *Islamic Methodology in History*⁵⁰³, sa théorie herméneutique autour des liens entre révélation, prophétie et histoire. Dans ce cadre, le concept de Sunna est rapporté à son acception originelle au premier siècle de l'Islam, la seule féconde selon Rahman pour que la Tradition prophétique puisse être réactualisée comme source de droit et de doctrine à l'époque contemporaine. Cette méthode est parachevée dans son ouvrage *Major Themes of the Qur'an*⁵⁰⁴, qu'il publie durant sa carrière d'enseignant à l'Université de Chicago. L'étude, consacrée à l'exégèse du Coran, prône une lecture thématique du texte à rebours des approches atomistes trop prégnantes dans la littérature classique. Fazlur Rahman est donc principalement intéressé par la recherche de solutions aux problématiques contemporaines de l'Islam : sa théologie s'oriente alors sur une approche pragmatique des enjeux de son temps. Dans son ouvrage *Islam and Modernity*⁵⁰⁵, le penseur traite en effet des potentialités actuelles d'une herméneutique rationaliste. Il y affirme que le Coran est « *le message de dieu à l'homme* », et qu'il est à ce titre « *le guide le plus complet pour l'homme, comprenant et subsumant les anciennes révélations*⁵⁰⁶ ». Son œuvre parcourt ainsi toutes les exigences de la réforme de l'Islam : dans *Revival and Reform in Islam*⁵⁰⁷, il réitère, dans la lignée d'Al-Afġānī et 'Abduh, la double nécessité d'un activisme politique et intellectuel. Il se présente ainsi, dans plusieurs ouvrages, comme un acteur du « *jihad intellectuel*⁵⁰⁸ », et appelle à orienter la réforme vers « *l'existence de croyances (...) qui sont directement reliées à la vie*⁵⁰⁹ ».

B) *Le Coranisme dans le monde arabe*

Le scripturalisme coraniste, institutionnalisé par la mouvance des Ahl-i-Quran dans le sous-continent indien, a été introduit en Egypte par Muḥammad Tawfiq Ṣidqī, médecin de formation et polémiste occasionnel dans les colonnes d'*Al-Manār*, qui a permis de les ouvrir à une large

⁵⁰² Fazlur RAHMAN, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londres, George Allen and Unwin LTD, 1958.

⁵⁰³ Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, op. cit.

⁵⁰⁴ Fazlur RAHMAN, *Major Themes of The Qur'an*, 2^e éd., Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1999.

⁵⁰⁵ Fazlur RAHMAN, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, University of Chicago Press, 1982.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p.2.

⁵⁰⁷ Fazlur RAHMAN, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, op. cit.

⁵⁰⁸ Fazlur RAHMAN, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, op. cit., p.7.

⁵⁰⁹ Fazlur RAHMAN, « *Roots of Islamic Neo-Fundamentalism* », op. cit., p.24.

audience -malgré leur succès restreint- en publiant son article « L’Islam, c’est le Coran seulement » dans la revue de Rašīd Riḏā. Ṣidqī y soutient que le Coran est la seule source religieuse nécessaire à la bonne guidance des musulmans : « *ce qui est obligatoire pour les hommes ne dépasse pas le Livre de Dieu (...) si quoique ce soit d’autre que le Coran avait été nécessaire à la religion, le Prophète aurait ordonné sa transcription, et Dieu aurait garanti sa protection*⁵¹⁰ ». Selon lui, les Traditions prophétiques ont été transcrites trop tardivement, ce qui rend inévitable l’introduction de nombreuses falsifications et corruptions au sein de ce corpus, considéré par l’orthodoxie sunnite comme un fondement inébranlable de l’Islam.

La doctrine rencontre alors principalement des réactions hostiles, à travers plusieurs réfutations au sein d’*Al-Manār* et ailleurs⁵¹¹. Cependant, au cours du XX^e siècle, des figures importantes du réformisme contemporain ont repris au moins en partie ces thèses, et ont poursuivi le questionnement sur l’autorité des sources normatives en Islam, en particulier celle de la Sunna. Dans son extension au paysage intellectuel musulman au sens large, le Coranisme fait ainsi référence à un discours réformiste plutôt qu’un groupe uni sous une institution commune comparable au mouvement indien. L’appellation Ahl al-Qur’an est donc appliquée aujourd’hui, par certains de ses tenants et par leurs adversaires, aux penseurs qui, parmi les discours réformistes islamiques, réévaluent les contours de l’autorité prophétique, font montre d’une approche sceptique à l’égard de l’authenticité des Hadiths, et prônent une révision des statuts relatifs du Coran et des Hadiths comme supports des normes et pratiques religieuses. Au-delà de quelques centres ou médias institutionnels qui se revendiquent de cette appartenance⁵¹², des penseurs peuvent ainsi y être également accolés, sans s’y référer explicitement, sinon en la réfutant. Tandis que le Coranisme dans le monde arabe se constitue d’influences diverses et de penseurs aux parcours distincts, les similitudes discursives partagées

⁵¹⁰Mūḥammad Tawfiq ‘Afnadī Sidqī, « L’Islam, c’est le Coran seulement (al-‘islām hūwa al-qur‘ān waḥdahū) », op.cit.

⁵¹¹ Dans *Al-Manār*, voir par exemple : Ṭaha AL-BIṢRĪ, « ‘Uṣūl al-‘islām : al-kīṭāb, al-sūnna, al-‘iğmā’, al-qiyaṣ (Les sources de l’Islam: le Livre, la Sunna, le consensus et l’analogie) », n° 9, *Al-Manār*, pp. 699-711.

Dans la littérature générale consacrée à la réfutation des Coranistes, voir :

Mustafā AL-SIBĀ’Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil taṣrī‘ al-islāmī*, op. cit.

‘Abd al-Raḥmān Muḥammad YŪSUF, *Al-Qur‘āniyyūn fī miṣr wa mawqif al-islām minhum*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Bayān, 2012.

Muḥammad Ṭāhir ḤAKIM, *Al-Sunna fī muwāğāhat al-abāṭil*, Rābiṭat al-‘ālam al-islāmī, Da‘wat al-ḥaqq, 1981.

⁵¹²En Tunisie, l’Association internationale des musulmans coraniques fondée en 2013 par l’intellectuel et universitaire Mohamed Ṭālbī, œuvre à la promotion du scripturalisme coraniste afin de contrecarrer les lectures dogmatiques du salafisme. L’intérêt pour une approche contemporaine du Coran, sans recours à la Tradition, est également manifesté par l’université IAIN Syarif Hidayatulah de Jakarta, qui s’inscrit dans la lignée du réformisme de Fazlur Rahman. Voir Taufiq ABDULLAH, « In Search of Islamic Roots for Modern pluralism : the Indonesian experiences », in Mark R. WOODWARD (dir.), *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Arizona, Arizona State University, 1996., Et Abdullah SAEED (dir.), *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, 1^{re} éd., Oxford ; New York : London, Oxford University Press en association avec The Institute of Ismaili Studies, 2006.

par ces initiatives participent donc bien d'un espace commun de débat.

L'assaut critique initié par la publication de l'article de Ṣidqī, quoiqu'inhabituel, n'est en effet pas demeuré isolé. Parmi les figures majeures du négationnisme des Hadiths en Egypte, le disciple de Rašīd Riḍā, Maḥmūd Abū Rayya (1889-1970), a activement participé à la relance des interrogations autour de l'autorité et de l'authenticité de la Sunna. Si les informations biographiques sur ce penseur majeur de la réforme contemporaine sont rares, il est établi qu'il suit la formation religieuse d'Al-Azhar, et publie en 1937 quelques articles dans la revue conservatrice *Mağallat al-fath*, en soutient à la politique wahhabite dans le Hijaz⁵¹³. Abū Rayya se distancie ensuite de l'institution, dont il récuse la rigidité sectaire, et se revendique du triple héritage réformiste de Riḍā, 'Abduh et al-Afġānī. Les tensions avec Al-Azhar irriguent ses écrits et ceux qui lui sont consacrés : ses ruptures avec la doctrine orthodoxe, en particulier concernant la validité de la Tradition prophétique, alimentent de vives controverses tout au long des années 1960. Parmi son œuvre, nous pouvons mentionner à cet égard trois titres au retentissement majeur dans les débats religieux d'Egypte et du monde arabe autour de la question des Hadiths : il publie en 1958 son ouvrage *Aḍwā' 'alā al-sunna al-muḥammadiyya*, qui prône une relecture rationnelle des fondements de l'Islam ainsi qu'une ouverture aux Gens du Livre. Il y insiste sur les failles dans le système d'authentification classique des traditions, sur l'imitation aveugle des écoles établies et sur la place prépondérante qu'occupe la Sunna au détriment du Coran dans les interprétations des *Madḥab*-s. Ses ouvrages *Qiṣat al-ḥadīṭ al-muḥammadī*⁵¹⁴ et *Šaiḥ al-maḍīra Abū Hurayra*⁵¹⁵ exposent également ses doutes concernant les corpus de Hadiths, qui se déclinent autour de la négation de la droiture des Compagnons, et d'Abū Hurayra en particulier, de l'absence de compilation écrite de la Sunna du vivant du Prophète ou de ses Compagnons, et de la prédominance des traditions solitaires (*ḥadīth āḥād*) dubitables dans les compilations canoniques de Muslim et d'Al-Buḥārī. Ses thèses figurent parmi les plus radicales dans la critique des méthodes de transmission des Hadiths : comme le souligne Ali MÉRAD, « *les positions assumées par Abū Rayya en cette matière sont d'autant plus remarquables qu'elles se fondent essentiellement sur les données propres à la culture islamique, sans invoquer aucune des thèses élaborées par les Ecoles orientalistes en Occident depuis le siècle dernier*⁵¹⁶ ».

⁵¹³ 'Abd al-Raḥmān Muḥammad YŪSUF, *Al-Qur'āniyyūn fī miṣr wa mawqif al-islām minhum*, op. cit., p.119.

⁵¹⁴ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, *Qiṣat al-ḥadīṭ al-muḥammadī*, Le Caire, Al-Hay'a al-miṣriyya al-'āma lil-kitāb, 1986.

⁵¹⁵ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, *Šaiḥ al-maḍīra Abū Hurayra al-Dausī*, Le Caire, Šarikat al-'Alamī lil-matbū'āt, 1969.

⁵¹⁶ Ali MÉRAD, « Un penseur musulman à l'heure de l'œcuménisme: Mahmud Abu Rayya (1889-1970) », juillet 1979, vol. 8, n° 79, Se comprendre.

La doctrine coraniste trouve également quelques représentants notables au sein de la génération d'intellectuels de la seconde moitié du XX^e siècle, caractérisée par une diversification croissante des acteurs et des espaces normatifs⁵¹⁷ : comme le souligne Rainer Brunner, les dernières décennies du siècle voient l'« *apparition d'une classe d'intellectuels religieux-souvent sans formation académique dans les sujets théologiques- qui avec succès contestent aux savants traditionnels (les ulama') leur monopole d'interprétation*⁵¹⁸ ». Le Coranisme prend alors ses formes les plus radicales dans la pensée de l'Égyptien Raṣād Ḥalīfa (1935-1990), qui figure parmi les tenants les plus controversés de l'Islam coraniste récent. Fils d'un chef soufi influent, Ḥalīfa poursuit des études en biochimie aux États-Unis à partir de 1959, où il s'implique activement dans la communauté musulmane locale. Il se fait connaître par une analyse numérique du texte coranique visant à apporter des preuves mathématiques qu'il s'agit bien de la parole infaillible de Dieu⁵¹⁹. Le travail, acclamé à la fois par le grand public et les milieux religieux du monde musulman, fait l'objet en 1976 d'une lettre de félicitations de la part du directeur du département des Recherches d'Al-Azhar⁵²⁰. Cet état de grâce se dissipe toutefois avec la publication, au cours des années 1980, d'élaborations exégétiques extrêmement controversées. Ḥalīfa s'en prend ainsi au premier chef, dans son court ouvrage *Qur'an, Hadith and Islam*, à l'autorité des Hadiths dans cette discipline. Il y développe, sur un ton véhément, les principales lignes chères au Coranisme : prenant le terme Hadith en

⁵¹⁷ Les études socio-politiques consacrées à ces évolutions tendent ainsi à mettre en lumière la diversification sociologique des profils de l'action et du savoir religieux (prédicateur, savant, militant), mais aussi l'émergence de nouveaux espaces par lesquels ces différents acteurs tentent d'encadrer la diffusion des normes et pratiques religieuses: les médias de masse, le numérique, le militantisme associatif, les expressions culturelles, sont autant d'observatoires des discours, des enjeux, et des nouvelles formes de mobilisation autour de l'Islam. Pour quelques analyses de ces nouveaux supports des idées religieuses, voir : Olivier ROY, « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1999, vol. 85, n° 1, pp. 11-30. ; Noha MELLOR et Khalil RINAWI, *Political Islam and Global Media: The boundaries of religious identity*, 1^{re} éd., Londres, Routledge, 2016. ; Sandra HOUOT, « Numérique et islam connectés des internautes européens », *Journal des anthropologues*, 2016, vol. 146-147, n° 3-4, pp. 179-198. ; Amel BOUBEKEUR, « Islam militant et nouvelles formes de mobilisation culturelle », *Archives de sciences sociales des religions*, 2007, n° 139, pp. 119-138. ; Olfa LAMLOUM (dir.), *Médias et islamisme*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, Cahiers de l'Ifpo, 2010. ; Patrick HAENNI, « Les nouveaux prêcheurs égyptiens », *Religioscope*, 2002. Pour une étude centrée plus spécifiquement sur l'exégèse coranique, voir Johanna PINK, *Muslim Qur'anic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Bristol, Equinox, 2019.

⁵¹⁸ RAINER BRUNNER, « Quelques débats autour du Hadith en Islam sunnite », in *Controverses sur les sources canoniques de l'Islam*, Les Éditions du Cerf., Paris, 2014, pp. 373-436.

⁵¹⁹ Rashad KHALIFA, *The Computer speaks: God's message to the world*, Renaissance productions, 1981.

⁵²⁰ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit., p.87. Sa thèse fait cependant l'objet de réfutations de la part de penseurs hostiles à l'idée d'une sujétion du miracle coranique à une formule mathématique : voir par exemple Maulana Abdul Quddus HASHIMI, « Appendix: « The Holy Qur'an and the Figure 19 » », *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, 1981, vol. 20, n° 3, Islamic Studies, pp. 271-274. Et Muhammad SAMI'ULLAH, « « Qur'an: the final scripture » (Authorized English Version) », *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, 1981, vol. 20, n° 3, Islamic Studies, pp. 261-268.

son sens propre de « parole », Ḥalīfa assimile l'observation des traditions prophétiques à l'idolâtrie d'un autre verbe que celui de Dieu, et renvoie de ce fait l'Islam traditionnel à une violation de l'unicité divine. Niant la possibilité de toute voie moyenne entre l'Islam du Coran et celui des Hadiths, il s'attaque non seulement aux doctrines et aux écoles établies, mais aussi aux errances des masses musulmanes dévoyées. Il résume ainsi sa thèse centrale : « *la poursuite de mes recherches a dévoilé un fait surprenant; à savoir que les "Hadith et Sunna", extrêmement populaires, n'ont rien à voir avec le prophète Mahomet, et que l'adhésion à ces sources représente une désobéissance flagrante à Dieu et à Son dernier Prophète (Coran 6:112 & 25:31).* ⁵²¹ ». Ses vues provoquent alors un large remous dans les milieux religieux traditionnels, conduisant d'abord à son exil aux Etats-Unis, où il officie en tant qu'imam à la mosquée de Tuscon en Arizona, puis à son assassinat le 31 janvier 1990, après la fondation de sa secte religieuse des « Soumissionnaires », *United Submitters international*, présentée comme « *la communauté mondiale de ceux qui se soumettent à Dieu Seul et prônent le culte de Dieu Seul* »⁵²². Le texte fondateur de cette secte est la traduction anglaise du Coran faite par Ḥalīfa, dans laquelle l'auteur précise en introduction : « *le temps est venu de purifier et de consolider tous les messages délivrés par les Prophètes de Dieu en un seul message, et de proclamer que désormais, il n'y a qu'une seule religion agréable à Dieu, la "Soumission" (3:19, 85)* ⁵²³ ». Si c'est bien, selon lui, avec l'avènement de l'Islam que le message divin est complété, Ḥalīfa précise : « *bien que chaque religion ait été corrompue par des innovations, des traditions et de fausses doctrines idolâtres, il peut y avoir des "Soumis" dans chaque religion. Il peut être des Soumis chrétiens, juifs, musulmans, hindous, bouddhistes ou autre. Ces Soumis, collectivement, constituent la seule religion acceptable à Dieu* ⁵²⁴ ».

Si son destin funeste reste exceptionnel, le parcours de Rašād Ḥ alīfa marqué par la répression et l'exil est partagé par la grande partie des représentants du Coranisme de ces dernières décennies. C'est le cas d'Aḥmad Ṣubḥi Maṣṣūr, qui s'en est fait le porte-parole institutionnel : né en Egypte en 1949, le penseur de formation azharie obtient un doctorat en histoire en 1980, et enseigne à la faculté de langue arabe du Caire. D'abord proche des traditions soufies, il s'en éloigne et se spécialise dans l'étude critique de la Sunna. Ses vues polémiques sur le dogme de l'infaillibilité du Prophète et de la droiture des Compagnons

⁵²¹ Rashad KHALIFA, *Quran, Hadith and Islam*, Islamic Productions, 1982., préface.

⁵²² Les principes de cette secte sont déclinés sur le site officiel de la mosquée de Tuscon : https://www.masjiduntucson.org/submission/submitter_and_submission.html

⁵²³ Rashad KHALIFA, *Quran: the final testament*, Tuscon, United Submitters International, 1990., p. xiv.

⁵²⁴ *Ibid.*

provoquent des réactions particulièrement hostiles parmi ses collègues et étudiants. Il est alors congédié de ses fonctions d'enseignement en 1985, et fait l'objet de poursuites judiciaires en 1897. En 1996, il rejoint le centre égyptien Ibn Khaldoun pour les études de développement, et y tient un séminaire hebdomadaire qui traite des problématiques du dogmatisme islamiste et de ses expressions violentes. Lors de la clôture du centre en 2000 par le gouvernement et de l'arrestation de son directeur Sa'd al-Dīn Ibrāhīm, Şubḥi Maṣṣūr est contraint à l'exil, et obtient l'asile politique aux Etats-Unis à partir de 2002. Il y coordonne le Centre Coranique International (CQI)⁵²⁵ pour promouvoir ses vues sur la suffisance du Coran et le rejet des Hadiths, ainsi que le Centre pour un pluralisme islamique (CPI) en 2005 basé à Washington, dont les réflexions ont pour objectif de contrecarrer les interprétations rigoristes de l'Islam. Parmi ses écrits notables, parus en libraires ou diffusés sur son site internet officiel, *Al-qur'ān wa kafā maṣṣḍaran lil taṣṣrī' al-islāmī*⁵²⁶ est présenté par son auteur comme l'ouvrage fondateur du Coranisme contemporain. Les thèmes explorés dans ce texte sont ensuite spécifiés dans des publications qui proposent une révision des doctrines théologico-légales traditionnelles d'un point de vue coraniste, en particulier par la négation des disciplines dans lesquelles la Sunna a préséance : *Lā nāsīḥ wa lā mansūḥ fil-qur'ān (Pas d'abrogé ni d'abrogeant dans le Coran)*⁵²⁷, *Ḥadd al-ridda (la peine de l'apostasie)*⁵²⁸, *Al-ḥisba. Dirāsa 'uṣūliyya tāriḥiyya (Le principe du contrôle. Etude du point de vue de la théorie du droit et de l'histoire)*⁵²⁹. D'autres écrits, comme : *Al-Şiyām wa ramaḍān. Dirāsa tāriḥiyya 'uṣūliyya (Le jeûne et Ramadan. Etude juridico-historique)*⁵³⁰, *Kitāb al-ḥaḡḡ bayna al-islām wal muslimīn (Le pèlerinage, entre l'Islam et les musulmans)*⁵³¹, *Al-salāt bayna al-islām wal-muslimin (La prière, entre l'Islam et les musulmans)*⁵³², témoignent de sa volonté d'apporter des expressions concrètes à sa théorie fondée sur la séparation entre les fondements du rite coranique et ses interprétations historiques exprimées dans la pratique rituelle traditionnelle.

⁵²⁵ Le centre est doté d'une plateforme internet dédiée à la diffusion des écrits, articles, et activités de ses membres : www.ahl-alquran.com

⁵²⁶ Aḥmad ŞUBḤI MAṢṢŪR, *Al-qur'ān wa kafā maṣṣḍaran lil taṣṣrī' al-islāmī*, 1^{re} éd., Beyrouth, Mu'assasat al-inṣār al-'arabī, 2005.

⁵²⁷ Aḥmad Subḥī MAṢṢŪR, *Lā nāsīḥ wa lā mansūḥ fil-qur'ān*, Al-Şi'ā' lil-Naṣr wal-tawzī', 2006.

⁵²⁸ Aḥmad ŞUBḤI MAṢṢŪR, *Ḥadd al-ridda*, Mu'assasat al-intiṣār al-'arabī, 2008.

⁵²⁹ Aḥmad ŞUBḤI MAṢṢŪR, *Al-ḥisba. Dirāsa 'uṣūliyya tāriḥiyya*, Markaz al-Maḥrūsa., Le Caire, 1995.

⁵³⁰ Aḥmad ŞUBḤI MAṢṢŪR, « Al-Şiyām wa ramaḍān. Dirāsa tāriḥiyya 'uṣūliyya », *ahl-al-quran.com*, URL complète en biblio.

⁵³¹ Aḥmad Subḥī MAṢṢŪR, « Kitāb al-ḥaḡḡ bayna al-islām wal muslimīn », *ahl-al-quran.com*, URL complète en biblio.

⁵³² Aḥmad Subḥī MAṢṢŪR, *Al-salāt bayna al-islām wal-muslimin*, Mu'assasat al-inṣār al-'arabī, 2008.

Le Coranisme contemporain comprend également, comme nous l'avons souligné, les thèses de certains penseurs individuels, qui n'ont pas donné d'expression institutionnelle à leur positionnement. Ğamāl Al-Bannā (1920-2013) figure ainsi parmi les intellectuels associés à la doctrine par le caractère inhabituel de ses vues dans le discours religieux majoritaire, sans en avoir toutefois revendiqué l'appartenance. Né en 1920 à Al-Mahmudiyya, Al-Bannā célèbre, dans plusieurs écrits, son héritage familial fortement impliqué dans les affaires religieuses égyptiennes : il est en effet fils du *muḥaddiṭ* spécialiste d'Ibn Ḥanbal Aḥmad 'Abd al-Raḥmān Al-Bannā (1882-1957), et frère cadet du fondateur de la confrérie des Frères musulmans, Ḥasan Al-Bannā (1906-1949). Dès la fin de sa scolarité générale, Ğamāl Al-Bannā s'éloigne des milieux académiques : sa formation intellectuelle se construit par la fréquentation de la littérature disponible dans les collections familiales, et au contact des engagements religieux de son père et de son frère. Il assiste notamment les recherches de son père durant son entreprise majeure de classification des Hadiths du *Musnad* d'Ibn Hanbal, qui résultera de l'ouvrage monumental *Al-faḥ al-Rabānī lī tartīb musnad ibn ḥanbal al-šibānī*⁵³³, et dirige quelques années les services de publication des Frères musulmans, sous les auspices de son aîné mais sans toutefois adhérer aux convictions du mouvement⁵³⁴. Ces affiliations conduisent à l'incarcération de Ğamāl Al-Bannā lors de la dissolution de la Confrérie en 1948. A sa libération en 1950, son activité professionnelle se dirige principalement vers le syndicalisme ouvrier, et aboutit à la fondation de la Confédération islamique internationale du Travail en 1980. Son engagement donne lieu à de nombreux ouvrages consacrés à l'éveil à la cause ouvrière internationale, dans lesquels l'horizon politico-syndical s'élargit progressivement vers une conception rationaliste de l'Islam comme réponse aux deux dérives idéologiques de son temps, celles de l'utilitarisme marxiste et du sectarisme islamiste⁵³⁵. Si ses vues religieuses provoquent leurs premiers retentissements majeurs à partir des années 1990, avec la publication de sa trilogie *Naḥwa fiqh ḡadīd* (Vers une nouvelle jurisprudence islamique), sa réflexion générale sur la réforme politique et religieuse de l'Islam (*iṣlāḥ*) est ainsi jalonnée en amont par deux ouvrages majeurs inspirés de ses engagements syndicalistes, *Dimuqrātiyya ḡadīda* (Une nouvelle démocratie) paru en 1946, puis *Rūḥ al-Islām* (l'Esprit de l'Islam) en 1972. Sa pensée théologique s'étoffe ensuite, à partir des années 1980, de dizaines d'ouvrages et traités à

⁵³³ Abd al-Raḥmān Muḥammad YUSUF, *Al-Qur'āniyyūn fī miṣr wa mawqif al-islām minhum*, *op.cit.*,p.127.

⁵³⁴ Le penseur prend en effet ses distances à l'égard des modes de pensée et d'action des Frères musulmans à travers plusieurs de ses ouvrages. Pour exemples : *Mā ba'da al-iḥwān al-muslimīn* (Quoi après les Frères musulmans ?), Le Caire, Dār al-fikr al-Islāmī, 1998 ; *Risāla ilā al-da'awāt al-islāmiyya* (Lettre aux prédications islamistes), Le Caire, Dār al-fikr al-Islāmī, 1991. Pour un bref aperçu de sa critique de l'islamisme, voir Mouna A. AKOURI, « L'enseignement de Gamal Al-Bannā », 2017, vol. 1, n° 125, Les cahiers de l'Orient.,p. 14.

⁵³⁵ *Ibid.*,pp.26-34.

destination du large public, dans lesquels il émet des opinions légales (*fatāwa*) à rebours des interprétations conservatrices dominantes. Ses écrits provoquent alors des réactions indignées parmi les milieux traditionnalistes, en particulier par l'institution d'Al-Azhar, à l'égard de laquelle Al-Bannā a toujours revendiqué son indépendance.

Si l'ensemble de son œuvre exprime sans ambages son rejet du salafisme contemporain, ses affinités avec la doctrine coraniste sont plus ambiguës. L'auteur se présente ainsi, à l'occasion d'un article publié par le centre Ibn Khaldoun, comme partisan d'une voie médiane entre la négation radicale de la Sunna voulue par les Coranistes, et son observation pointilleuse prônée par les Traditionnistes⁵³⁶. Dans les faits, Al-Bannā oscille entre les deux positions. Certains écrits consacrés à la littérature traditionniste et du *fiqh* font montre d'une proximité marquée, même tue, avec les thèses coranistes : parmi ces publications, nous pouvons relever par exemple dans le domaine doctrinal *Al-'awda ilā al-qur'ān* (Le retour au Coran)⁵³⁷, *Ṭağrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīṭ allatī lā tulzam* (L'épuration d' Al-Buḥārī et Muslim des Hadiths non-obligatoires)⁵³⁸, *Ġināyat qabīlat ḥaddaṭanā* (Le crime de la tribu « il nous a été rapporté »)⁵³⁹, *Tafnīd da'wā al-naṣḥ fil-qur'ān* (Réfutation de l'abrogation dans le Coran)⁵⁴⁰, et parmi ses traités de *fiqh* *Al-mar'a al-muslima bayna taḥrīr al-qur'ān wa taqīyyid al-fuqahā'* (La femme musulmane, entre la libération du Coran et l'entrave des juristes)⁵⁴¹, *Tafnīd da'wā ḥadd al-riḍḍa* (Réfutation du crime d'apostasie)⁵⁴², *Ġawāz imāmat al-mar'a lil-riḡāl* (Il est permis à la femme de diriger la prière des hommes)⁵⁴³. Ces textes appellent sans détours à un renouvellement radical de la pensée religieuse, par le retour aux fondements de la doctrine (*'aqīda*) et du droit, en se débarrassant de la reproduction incessante d'interprétations traditionnelles situées dans un cadre herméneutique et historique dépassé. Cependant, ses prises de position publiques révèlent quelques réticences à l'égard du rejet radical de la Sunna : au moment des cabales judiciaires menées en 2007 contre les représentants du Coranisme en

⁵³⁶ Ġamāl AL-BANNĀ, « Al-ḡuz' al-awall min al-muḥtar. « Qur'āniyūn...wa muḥammadiyūn ayḍan » », in Muḥammad 'ABDUL RAHMĀN (dir.), *Al-maḡmū'a al-kāmila li mu'allafāt al-ustād ġamāl Al-Bannā*, Da'wat al-Iḥyā' al-Islāmī, s.d.

⁵³⁷ Ġamāl AL-BANNĀ, *Al-'awda ilā al-qur'ān*, Kutub 'Arabia, 2006.

⁵³⁸ Ġamāl AL-BANNĀ, *Ṭağrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīṭ allatī lā tulzam*, Le Caire, Da'wat al-Islāmī al-Iḥyā', 2008.

⁵³⁹ Ġamāl AL-BANNĀ, *Ġināyat qabīlat "ḥaddaṭanā"*, Le Caire, Dar al-Fikr al-Islāmī, 2008.

⁵⁴⁰ Ġamāl AL-BANNĀ, *Tafnīd da'wā al-naṣḥ fil-qur'ān*, Le Caire, Dār al-ṣūrūq, 2011.

⁵⁴¹ Ġamāl AL-BANNĀ, *Al-mar'a al-muslima bayna taḥrīr al-qur'ān wa taqīyyid al-fuqahā'*, Le Caire, Dar al-Fikr al-Islāmī, 1997.

⁵⁴² Ġamāl AL-BANNĀ, *Tafnīd da'wā ḥadd al-riḍḍa*, Kutub 'Arabia, 2006, URL complète en biblio.

⁵⁴³ Ġamāl AL-BANNĀ, *Ġawāz imāmat al-mar'a al-riḡāl*, Kutub 'Arabia, 2005, URL complète en biblio.

Egypte⁵⁴⁴, le penseur, sympathisant de principe, prend ses distances et affirme son approche plus nuancée à propos de la validité de la Tradition prophétique⁵⁴⁵. Il rappelle alors avoir rédigé l'ouvrage *Al-aṣlān al-‘aẓīmān* (Les deux grands fondements)⁵⁴⁶, plus proche d'une doctrine traditionaliste ouverte à la lecture rationnelle du Coran et de la Sunna, et affirme ne pas être des « négateurs de la Sunna » en dépit des confusions engendrées par ses critiques répétées du Traditionnisme.

Parmi les propositions réformistes contemporaines, l'intellectuel syrien Muḥammad Šaḥrūr se distingue également par sa révision radicale, au sens propre, de l'héritage doctrinal traditionnel. Enseignant d'ingénierie civil à l'université de Damas jusqu'en 1968, Šaḥrūr s'initie progressivement aux diverses problématiques de la réforme religieuse, en particulier dans le domaine de l'exégèse coranique. La débâcle des armées arabes face à Israël lors de la guerre des Six jours en juin 1967 constitue un déclencheur cataclysmique chez le penseur, qui prend conscience, au vu des lectures données de l'événement tant par les milieux religieux conservateurs que de la gauche radicale, d'une urgence à repenser foncièrement l'Islam de son temps⁵⁴⁷. De son séjour d'études en Union soviétique, il retient notamment la prétention du Parti communiste à représenter « *l'esprit, la conscience, et l'honneur du peuple (al-ḥizb huwa 'itq wa ḍamīr wa šaraf al-ša'b)* », confisquant toute conscience individuelle au citoyen⁵⁴⁸. De retour en Syrie, il constate que le même phénomène se déroule dans les sociétés arabes dominées par les castes autoproclamées des Ulémas. Il identifie alors un problème central qui cristallise la crise de la raison arabe en général, et de sa pensée religieuse en particulier : son inaptitude à transcender son patrimoine et à produire une lecture du Coran inscrite dans

⁵⁴⁴ Dans un contexte de fréquentes polémiques dans la presse égyptienne au sujet de l'autorité de la Sunna, et quelques années après la tenue d'un séminaire intitulé « Islam et réforme » organisé par le Centre Ibn Khaldoun au Caire, qui provoque la colère d'Al-Azhar, les autorités égyptiennes mènent en juillet 2007 une vague d'arrestations pour « atteinte à la religion » visant cinq penseurs coranistes, dont le directeur du centre Ibn Khaldoun et Aḥmad Šubḥī Maṣṣūr. Voir Y. YEHOŠUA, « A Cairo Conference Calling for Reform Raises the Ire of the Egyptian Religious Establishment », *MEMRI*, URL complète en biblio. RAINER BRUNNER, « Quelques débats autour du Hadith en Islam sunnite », in *Controverses sur les sources canoniques de l'Islam*, Les Editions du Cerf., Paris, 2014, p. 391-393.

⁵⁴⁵ Voir Ğamāl AL-BANNĀ, « Al-qur'āniyūn (2-1) », 18 juillet 2007, n° 137, Al-miṣrī al-yawm.

⁵⁴⁶ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-aṣlān al-‘aẓīmān*, Le Caire, Dār al-kutub, 1982.

⁵⁴⁷ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āsira*, Damas, Al-Ahālī, 1990., pp.46-47. Il mentionne en particulier deux événements successifs qui l'ont interpellé : un imam qui a expliqué la défaite militaire arabe par la tolérance des sociétés de l'Islam pour les femmes dévêtues, et un Communiste qui a attribué cette défaite au fait que les Musulmans observent le jeûne du ramadan. Il perçoit alors, chez les religieux conservateurs et chez les représentants de la gauche radicale, une même crise de la pensée. Voir l'interview donné à Dale F. Eickelman en 1996, in Andreas CHRISTMANN (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muhammad Shahrur.*, Leiden, Brill, 2009., pp.510-511.

⁵⁴⁸ Andreas CHRISTMANN (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muhammad Shahrur.*, op. cit., p.507.

l'universalité. Tout en proclamant l'Islam comme une religion destinée à l'humanité globale, valable en tout temps et en tout lieu, la pensée religieuse contemporaine continue de ne se définir selon lui qu'à travers des méthodes cognitives obsolètes, constitutives d'une littérature de surcroît souvent mal lue, ou il y'a trop longtemps⁵⁴⁹.

S'il a marqué ses distances à l'égard de la branche coraniste de Rašād Ḥalīfa et revendiqué l'indépendance de ses idées religieuses⁵⁵⁰, le penseur entretient des affinités idéologiques et personnelles avec d'autres courants du Coranisme contemporain, notamment celui de l'historien et islamologue tunisien Mohammed Ṭālbī (1921-2017)⁵⁵¹. Il fait également partie des intellectuels qui ont provoqué l'ire des cercles traditionnalistes en participant au séminaire « Islam et réforme » organisé par le centre Ibn Khaldoun du Caire en 2004, au cours duquel il présente son approche contemporaine du Coran comme texte global, qui se passe des instruments exégétiques de la théologie classique⁵⁵². Ses écrits traitent ainsi du scripturalisme coranique comme approche herméneutique fondamentale pour inscrire la foi musulmane dans son siècle, et s'emparent des questions brûlantes de l'époque, touchant tout à la fois aux dimensions politiques, sociales, et identitaires de la religion : dans l'ouvrage qui fait sa notoriété, *Al-kitāb wal-qur'ān, qirā'a al-mu'āšira* (Le Livre et le Coran, une lecture contemporaine) publié en 1990, Šahrūr pose les fondements d'une nouvelle méthode d'interprétation du Coran, nourrie par les outils des sciences du langage et des sciences humaines. Ces paradigmes contemporains eux-mêmes, concède-t-il, ont vocation à être dépassés par les générations ultérieures, dans la mesure où la sacralisation du savoir n'est pas moins périlleuse s'agissant de la pensée des XX-XXI^e siècles que de celle des temps fondateurs de la communauté musulmane⁵⁵³. L'essentiel demeure de s'en tenir à une analyse rigoureuse du texte coranique d'abord : l'imposante littérature exégétique, juridique et traditionniste, qui doit être maîtrisée en tant que patrimoine civilisationnel, ne peut toutefois faire office de grille de lecture atemporelle.

⁵⁴⁹ Voir l'introduction de Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, *op. cit.*, pp.30-32.

⁵⁵⁰ Ḥayān NAYŪF, « Dr. Šahrour: ankara al-ḥadīṭ.. wal ġins bayna al-'azzab ḥallal », *Al-'arabiyya*, 27 janvier 2008.

⁵⁵¹ Le penseur fait état de ses relations amicales avec le fondateur de l'Association des musulmans coraniques lors d'une conférence consacrée à « L'égalité dans l'héritage, et les libertés individuelles », donnée à la Bibliothèque nationale de Tunis le 6 avril 2018. Voir : « Al-musāwāt fil-mirāt wal ḥuriyyāt al-fardiyya », *Youtube*, 6 avril 2018, URL complète en biblio.

⁵⁵² Y. YEHOŠHUA, « A Cairo Conference Calling for Reform Raises the Ire of the Egyptian Religious Establishment », *op. cit.*

⁵⁵³ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, *op. cit.*, p. 205.

Le réformisme radical de Šaḥrūr propose ainsi de repenser la nature de l’Islam en tant que religion sociale et politique : dans ses ouvrages *Al-dīn wal-sulṭa. Qirā’a mu’āšira lil ḥākimiyya*⁵⁵⁴ et *Umm al-kitāb wa tafṣīluhā. Qirā’a mu’āšira lil ḥākimiyya al-insāniyya*⁵⁵⁵, parus respectivement en 2014 et 2015, l’auteur s’intéresse aux différentes dimensions de la souveraineté dans cette culture religieuse. Celle de l’Etat en tant que structure politique civile est notamment abordée dans le premier ouvrage, à rebours des lectures de certains groupes salafistes qui prônent l’allégeance à une communauté de culte d’abord, en opposant la souveraineté de Dieu (*ḥākimiyyat allāh*) à celle des Etats modernes jugés impies⁵⁵⁶. L’allégeance individuelle du musulman à Dieu dans le cadre de ses croyances et pratiques religieuses est également explorée, dans le second livre, à partir des données du texte coranique : l’auteur y traite des versets relatifs à la souveraineté divine, comprenant les interdits (*muḥaramāt*) et les requis (*muḥkamāt*) fondamentaux, clos et définitifs, et ceux qui relèvent du libre-arbitre humain, dans lesquels la fixité du texte cède à l’adaptation au contexte (*mutašābih*). Les conclusions de ces lectures contemporaines du Coran sont tirées dans *Al-Islām wal-insān: min natā’iḡ al-qirā’a al-mu’āšira* ⁽²⁰¹⁶⁾⁵⁵⁷: Šaḥrūr redéfinit ainsi certains concepts relatifs à l’Islam en tant qu’identité religieuse inscrite dans le temps et dans la société, en distinguant entre le musulman (*mu’min*) qui suit les préceptes rituels révélés à Muḥammad (*imān*)⁵⁵⁸ et le croyant (*muslim*), soit celui qui place sa foi en Dieu, de quelque religion qu’il soit. Il s’intéresse notamment à la notion de liberté en tant que fondement de la foi, et au concept d’allégeance dans ses dimensions citoyenne et religieuse. Ces propositions novatrices trouvent également leur expression dans le domaine du *fiqh*, plus particulièrement dans l’ouvrage *Naḥwa ’uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*⁵⁵⁹, qui aborde, à partir du Coran, les questions controversées relevant du droit de la femme en Islam (*fiqh al-mar’a*), de l’héritage et l’habillement à la tutelle ou la polygamie.

⁵⁵⁴ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-dīn wal-sulṭa. Qirā’a mu’āšira lil ḥākimiyya*, 1^{re} éd., 2014, Dār al-Sāqī’.

⁵⁵⁵ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Umm al-kitāb wa tafṣīluhā. Qirā’a mu’āšira lil ḥākimiyya al-insāniyya*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī’, 2015.

⁵⁵⁶ L’auteur développe ces problématiques spécifiques dans deux ouvrages précédents intitulés *Tarir les sources du terrorisme*, et *Etudes islamiques contemporaines sur l’Etat et la société*. Voir Muḥammad ŠAḤRŪR, *Tagḥīf manābi’ al-irḥāb*, 1^{re} éd., Beyrouth, Al-Aḥālī, 2008, et *Dirasāt islāmiyya mu’āšira fil dawla wal muḡtama’*, 4^e éd., Beyrouth, Al-Aḥālī, 1997.

⁵⁵⁷ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Islām wal-insān: min natā’iḡ al-qirā’a al-mu’āšira*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-sāqī’, 2016. L’ouvrage fait l’objet d’une traduction française commentée: Muḥammad ŠAḤRŪR, *Pour un islam humaniste*, Makram ABBES (trad.), Paris, Cerf, 2019. En anglais : Muḥammad ŠAḤRŪR, *Islam and Humanity: Consequences of a Contemporary Reading*, George STERGIOS (trad.), Berlin, Berlin Guerlach Press, 2018.

⁵⁵⁸ Le penseur établit de fait une distinction entre l’*islām* qui est la croyance englobant tous ceux qui vénèrent Dieu, et l’*imān* qui est celle, plus étroite, de ceux qui suivent le Message de Muḥammad.

⁵⁵⁹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa ’uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, 1^{re} éd., Damas, Al-Aḥālī, 2000.

A propos de la Tradition prophétique plus spécifiquement, Šaḥrūr publie en 2012 un ouvrage majeur intitulé *Al-sunna al-rasūliyya wal-sunna al-nabawiyya: ru'yya ḡadīda* (La Sunna du Messager et celle du Prophète : une nouvelle vision)⁵⁶⁰ : l'auteur y propose une nouvelle prophétologie, par-delà la sacralisation des corpus traditionnistes. En se réappropriant le concept de l'obéissance (*tā'a*) due à Dieu et au Prophète, il repense les relations entre les deux allégeances, et renouvelle l'herméneutique de la Tradition, dissociant les fonctions de Prophète et de Messager, l'une à dimension universelle, l'autre spécifique. Cette méthodologie lui permet de revoir les interdits, actes d'adoration et mœurs constants de la théologie musulmane, notamment la notion de *ḥudūd*, que la lecture orthodoxe conservatrice rapporte à des peines imprescriptibles impliquant des châtiments corporels. Šaḥrūr en appelle ainsi à « revoir la façon dont on aime le Prophète », en faisant table-rase des absolus qui transforment « l'Islam et son Prophète en mythe du point de vue de l'existence et en rigidité du point de vue de la loi⁵⁶¹ ».

Tandis que ces thèses provoquent des polémiques intenses, l'auteur bénéficie toutefois, jusqu'à sa mort, d'une audience et d'un intérêt certains dans les débats religieux au sein de l'Islam⁵⁶². Sa méthode herméneutique fondée sur la logique littéraliste, par une attention fine portée aux significations et à l'histoire du texte coranique, lui accordent de fait un crédit refusé à d'autres penseurs du même courant auprès de l'orthodoxie. Šaḥrūr, qui ne se revendique pas comme un théologien mais accentue au contraire son ancrage dans la société civile, profite de ce décentrement par rapport aux sphères savantes religieuses pour revendiquer une conciliation entre la profondeur dynamique des significations du texte et les enjeux du siècle.

Ces développements montrent donc que la tendance coraniste, rapportée par ses contempteurs à une occidentalisation de la pensée religieuse de l'Islam voir au porte-voix des « ennemis de l'Islam », regroupe des penseurs aux parcours éclectiques et aux destins divers, qui élaborent invariablement leurs thèses depuis les références culturelles propres de l'Islam. D'abord, si nous avons souligné l'espace commun de débat qui réunit manifestement

⁵⁶⁰ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-sunna al-rasūliyya wal-sunna al-nabawiyya: ru'yya ḡadīda*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2012.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.573.

⁵⁶² Pour un aperçu détaillé de l'écho critique de son premier ouvrage, voir Andreas CHRISTMANN, « « 73 Proofs of Dilettantism »: The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Šaḥrūr's Book al-Kitāb wa'l-Qur'ān: Qirā'a Mu'āšira », *Die Welt des Islams*, 2005, vol. 45, n° 1, pp. 20-73.

Dale Eickelmann souligne toutefois qu'alors qu'*Al-Kitāb wal Qur'ān* est officiellement interdit de vente en Arabie Saoudite, en Egypte, au Qatar et aux Emirats arabes unis, il s'impose dès sa parution comme un best-seller « *du Golfe jusqu'au Maroc* » : Voir Dale F. EICKELMAN, « Islamic Liberalism Strikes Back », *Review of Middle East Studies*, décembre 1993, vol. 27, n° 2, p. 163.

l'ensemble de ces intellectuels, les Coranismes indien et arabe se développent, à l'évidence, en référence à des particularismes locaux, historiques et générationnels différents. Ensuite, si le mouvement des Ahli-Qur'an est né de penseurs issus d'une éducation religieuses classique voire conservatrice, d'autres, comme Şidqī, Şaḥrūr ou Raşād Ḥ alīfa, proviennent de parcours professionnels extérieurs aux sphères du savoir religieux traditionnel, et se familiarisent en autodidactes avec les questions en débat. En outre, alors que Maşriqī revendique l'influence des thèses de Goldziher et qu'Armistārī répond à Muir, Abū Rayya fonde essentiellement ses vues sur les données propres à la culture islamique, en ne se revendiquant que du *tağdīd* initié par Riḍā, 'Abduh ou Al-Afġānī. Leurs relations avec la doctrine elle-même, enfin, sont différentes : le Coranisme est fait de courants distincts, celui de Raşād Ḥ alīfa, radical au point de se fonder en secte à part, d'Al-Bannā qui prêche « une voix modérée », ou de Şaḥrūr, intellectuel indépendant qui refuse toute affiliation institutionnelle et prône le renouvellement constant des savoirs.

Cette première partie s'est donc attachée à retracer les approches conceptuelles de la Sunna, proposées à la fois par ses défenseurs et par ses négateurs. Hérité d'un alliage théologico-politique entre l'orthodoxie sunnite et les thèses défendues par Aḥmad Ibn Ḥanbal, l'appel à la Sunna mobilisé par les Traditionnistes contemporains est donc constitutif d'une matrice identitaire fondée sur le rappel du passé, la focalisation sur le rite et la démarcation par la canonisation d'un corpus normatif référentiel. Il s'inscrit alors principalement dans une démarche de contestation de l'ordre religieux représenté par les écoles de droit, et impose dans ce cadre la référence aux Hadiths comme ressource première de ses interprétations légales. Le Traditionnisme se réapproprie, dans ce processus, les figures canoniques de la pensée religieuse, pour les intégrer, par une reconfiguration de l'édifice intellectuel islamique, à son propre système idéologique.

La démarche réformiste critique, quant à elle, oriente ses élaborations vers une restriction substantielle de la portée normative des corpus de Hadiths. En plaçant l'examen rationnel des sources scripturaires au cœur de son projet de réforme, la *Salafīyya* moderniste inaugure une approche révisionniste de la Sunna, par laquelle l'appel au modèle des ancêtres pieux implique de réconcilier la Tradition avec ses premiers usages : elle représente alors la pratique communautaire, distincte par essence des corpus figés des Hadiths. La proposition

coraniste, quant à elle, se détache radicalement de l'approche de la Sunna consacrée par la tradition théologique et légale. Ses penseurs appellent donc à restreindre la scripturalité islamique au Coran seulement, en opérant une distinction essentielle entre la permanence de la norme coranique et l'historicité des interprétations théologico-légales fondées sur le recours aux Hadiths.

Le débat conceptuel préfigure les oppositions intenses qui divisent les réformismes contemporains autour d'un pilier central de la doctrine traditionnelle de la Sunna : la question de l'authenticité des traditions prophétiques, et à travers elle des critères scientifiques censés établir leur véridicité, interroge en effet la validité de l'épistémologie qui rend nécessaire le recours aux corpus de la Sunna dans la fondation des sciences religieuses. Il nous faudra donc examiner, depuis chacune des tendances qui nous occupent, la valeur accordée aux corpus des Hadiths comme fondements de la connaissance religieuse légitime.

PARTIE 2 :

Approches contemporaines de la Science des Hadiths et de la doctrine de l'authenticité

Les différentes approches de la Tradition prophétique que nous avons présentées sont en effet perçues par les penseurs musulmans contemporains comme les fondements idéologiques de la transformation ou de la défense des savoirs religieux islamiques. En s'ancrant dans leurs visions respectives de la Sunna, et en répondant aux historiographies de la recherche orientaliste, les tenants de la *Salafiyya* moderniste, du Coranisme et du Traditionnisme ont entrepris une critique épistémologique des savoirs classiques. Cette révision fait appel à l'histoire et à la théorie légale pour reconstruire ou faire valoir l'héritage épistémique de l'Islam, forgé autour d'une doctrine de l'authenticité de ses fondements. Pour les uns, la critique entend formuler une nouvelle approche de la connaissance religieuse, en relevant les failles inhérentes aux normes traditionnelles d'examen des Hadiths. Pour les autres, il s'agit de faire valoir, face à ces défis, une écriture de l'histoire et une justification des savoirs proprement islamiques. En prêtant attention aux arguments mobilisés de chaque côté du débat, cette partie entend souligner les enjeux et les interactions entre les débats épistémologiques menés par les penseurs contemporains autour de la discipline de la Science des Hadiths.

Les perceptions rivales de la littérature des Hadiths interrogent, d'abord, la possibilité d'authentifier la Tradition prophétique comme source historique. Les débats autour des normes de la Science des Hadiths, fondée sur l'examen des chaînes de transmission (*isnād-s*), conduisent ensuite les penseurs à déterminer la valeur de la connaissance qui peut en être dérivée. La question de la critique du contenu, enfin, scelle les clivages tant épistémologiques qu'idéologiques entre les partisans d'une adhésion sans réserve aux normes traditionnistes du savoir, et les critiques qui appellent à s'en affranchir.

Chapitre 1

L'historicité de la littérature des Hadiths et ses implications épistémologiques : débats autour du *tadwīn*

I) Le cadre historique de la littérature traditionniste selon la recherche spécialisée

A) Une consignation tardive

La question de l'émergence de la littérature des Hadiths en tant que corpus scripturaire au cours des trois premiers siècles de l'Islam constitue une préoccupation centrale des recherches consacrées à l'historicité de la Tradition prophétique. Dans ce contexte, une attention particulière est portée à la transition entre l'oralité et l'écriture dans le processus de structuration et de canonisation des corpus de Hadiths. Si le courant critique porté par J. Schacht estime qu'aucune circulation écrite des Hadiths n'est envisagée avant le VIII^e siècle⁵⁶³, certains travaux ont insisté sur l'émergence de formes de proto-Hadiths du vivant du Prophète, voire d'une littérature préclassique des Hadiths à part entière⁵⁶⁴. Toutefois, la plupart des chercheurs enclins à l'idée d'une consignation écrite précoce des traditions soulignent son caractère sporadique. Parmi les premiers orientalistes, Ignaz Goldziher, à la suite d'Aloys Sprenger, affirme par exemple que des Hadiths ont certainement été fixés par écrit durant la vie du Prophète, mais sous la forme de notes ou maximes (*ṣaḥīfa*-s) destinées à un usage personnel, qui ne constituaient pas des livres au sens littéraire du terme⁵⁶⁵. Concernant le registre légal, Wael Hallaq considère également que le nombre de Hadiths en circulation à la fin du premier siècle est « *insuffisant pour constituer la base d'une doctrine substantielle de loi positive*⁵⁶⁶ », tandis

⁵⁶³ En étudiant les débats entre les tendances favorables et hostiles au statut normatif des Hadiths dépeints dans les écrits d'Al-Šāfi'ī, J. Schacht considère en effet que « *les traditions du Prophète ne forment pas, avec le Coran, la base originelle de la loi islamique, mais une innovation qui commence à une époque où ses fondations existaient déjà* », in JOSEPH SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, op. cit., p. 40.

⁵⁶⁴ Voir Nabia ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, n° 2 *Qur'ānic Commentary and Tradition*, pp.5-64.; Muḥammad Mustafa AZMI, *Studies in Ḥadīth Methodology and Literature*, Indianapolis, American Trust Publications, 1978., chapitres 2-3.

⁵⁶⁵ Ignaz GOLDZIHNER, « Muslim Studies, Muhammedanische Studien », *Die Welt des Islams*, Otto SPIES, S. M. STERN et C. R. BARBER (trad.), 1969, vol. 12, n° 4., p.182.

⁵⁶⁶ Wael B HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005., p.69.

qu'Adis Duderija insiste sur la prédominance initiale d'une perpétuation pratique de la Sunna, transmise indépendamment de toute documentation écrite⁵⁶⁷.

Cette tendance se poursuit immédiatement après la mort du Prophète, durant l'époque des Compagnons et Epigones. Si les genres précoces des *faḍā'il*, portant sur les mérites des Compagnons, et des *awā'il*, consacré à l'éloge de la première génération de musulmans, préparent dans une certaine mesure son développement ultérieur, la littérature des Hadiths à valeur légale (*ḥalāl wa ḥarām*) reste extrêmement limitée⁵⁶⁸. Par-delà l'opposition binaire entre oralité et écriture, Gregor Scholer considère que le processus de transmission du savoir religieux repose en réalité, dans ce premier siècle, sur un système d'apprentissage mêlant les deux vecteurs : sans s'appuyer sur de véritables livres, les maîtres peuvent notamment consigner des traditions destinées à être lues à leurs disciples, tandis que l'acquisition d'un savoir restreint au texte uniquement, sans audition (*samā'*), est dévalorisée⁵⁶⁹. Cependant, le chercheur précise que ces *hypomnēma*, aides-mémoires pour l'enseignement oral (*qirā'a*), ne sont pas encore des documents écrits qui ont été produits selon les canons de la stylistique (*syngramma*) et destinés à être diffusés auprès du public (*ekdosis*)⁵⁷⁰. Il en conclut que la plupart des écrits produits par les premiers transmetteurs de traditions, quoiqu'appelés *kutub*, relèvent de la première catégorie.

Les premières compilations écrites de Hadiths sont initiées, selon la chronologie de Scott Lucas, à Basra entre 738 et 767, par la génération de Traditionnistes qui vit le basculement de l'empire omeyyade à l'empire abbasside⁵⁷¹. Il relève en effet qu'à cette période, la référence aux recensions écrites de Hadiths devient fréquente, à mesure que les Traditionnistes se spécialisent individuellement dans des corpus de récits attribués à des Compagnons ou Epigones particuliers. C'est également sous l'influence de figures majeures comme Ibn Šihāb Al-Zuhri (m.741-2), traditionniste proche du pouvoir omeyyade, et 'Amr Ibn Dinār (m.744),

⁵⁶⁷ Adis DUDERIJA, « Evolution in the Canonical Sunni Ḥadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadith During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship », *Arab Law Quarterly*, 2009, vol. 23, n° 4., p.399.

⁵⁶⁸ G.H.A JUYNBOLL, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early hadith*, op. cit., pp.11-12.

⁵⁶⁹ Gregor SCHOELER, *The genesis of literature in Islam: from the aural to the read*, Shawkat M. TOORAWA (trad.), Rev. ed., Edinburgh, Edinburgh University Press, The new Edinburgh Islamic surveys, 2009.,p.24.

⁵⁷⁰ *Ibid.*,p.22.

⁵⁷¹ Cette chronologie s'appuie sur les écrits d'Ibn Sa'd, Ibn Ma'in et Ibn Hanbal, dont la vision historique est, souligne l'auteur, « au cœur de l'articulation initiale de l'Islam sunnite par les savants des Hadiths du IX^e siècle », p.367.

que l'*isnād* apparaît comme instrument d'authentification des récits⁵⁷². Cependant, la plupart des narrateurs sont, à ce stade, situés localement dans les principaux centres de l'érudition des Hadiths, et les traditions ne sont pas directement rattachées au Prophète⁵⁷³. Si l'ancrage régional des chaînes d'autorités se dissipe dans les décennies suivantes avec les expéditions pour la collecte et l'écriture des témoignages à propos du Prophète (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*), S. Lucas précise qu'avant le IX^e siècle, la majorité des traditions ne sont pas attribuées au Prophète, mais plutôt à ses premiers successeurs⁵⁷⁴. De ce point de vue, les premières compilations d'ouvrages thématiques dédiés à la Sunna (*muṣannaḥ*) sont adjacentes plutôt qu'intégrées au canon littéraire des Hadiths. Les ouvrages précurseurs d'Ibn Ḡurayḡ (m.768), Sufyān Al-Ṭawrī (m.778) et Mālik Ibn Anas (m.795) consistent ainsi en un mélange de Hadiths du Prophète, de décisions de ses Compagnons ou de leurs successeurs, incluant, dans le cas du *Muwattaʿ*, la pratique médinoise ou l'opinion propre de Mālik⁵⁷⁵. L'exigence d'une chaîne de transmission complète et ininterrompue, qui caractérise la période classique des collections de Hadiths, y est encore absente.

Dans un contexte de basculement du centre de gravité de l'étude des Hadiths depuis Médine vers Koufa et Basra, ces savants posent les jalons d'une transformation définitive, entérinée par leurs disciples, dans les modes de transmission des Hadiths. La standardisation massive de la littérature traditionniste, porteuse d'une rupture marquée avec le concept prévalant de Sunna basée sur l'oralité ou la pratique courante, intervient en effet progressivement entre 796 et 835⁵⁷⁶. Ce mouvement de compilation d'ouvrages dédiés s'intensifie ensuite, porté par l'émergence de nouveaux centres d'érudition parmi lesquels des villes syriennes s'illustrent particulièrement, et par la formation d'un véritable « marché du livre » autour de la Sunna (*kutub al-sunan*) à Bagdad qui s'impose comme le centre névralgique de la transmission des Hadiths au début du IX^e siècle⁵⁷⁷. Cette étape de consignation officielle des Hadiths (*tadwīn al-ḥadīth*) aboutit à la fixation écrite de la Sunna et au développement de mécanismes d'authentification des textes fondés principalement sur le mode de transmission

⁵⁷² Lucas SCOTT, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal.*, Brill-Leiden., Boston, 2004.,p.347. ; G.H.A JUYNBOLL, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early hadith*, op. cit.,p.19.

⁵⁷³G.H.A JUYNBOLL, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early hadith*, op. cit.,pp.39-66.

⁵⁷⁴ Lucas SCOTT, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal.*, op. cit.,p.368.

⁵⁷⁵ JONATHAN A.C. BROWN, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oneworld Publications., Oxford, 2009.,p.27.

⁵⁷⁶Lucas SCOTT, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal.*, op. cit., p.358.

⁵⁷⁷ Voir *Ibid.*, p.366; Nabia ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri*, op. cit.,p.49.

(*'ulūm al-isnād*). L'ère des compilations qualifiées de *musnad*, en référence à l'attention particulière accordée à la fiabilité du processus de transmission, consacre la transition véritable d'une littérature légale et doctrinale fondée sur une variété de sources à une concentration exclusive sur les traditions dont les chaînes de transmetteurs (*isnād*) remontent au Prophète lui-même, caractéristique première de la littérature classique des Hadiths. Si le plus précoce de ces écrits est attribué à Abū Dāwud Al-Ṭayālīsī (m.818-19)⁵⁷⁸ et le plus célèbre est celui d'Ibn Ḥanbal, ce genre s'étend dans les divers centres d'étude des Hadiths, notamment à Basra avec Musaddad Ibn Musarhad (m.847), ou encore Abū 'Abd Allāh Nu'aym Ibn Ḥammād (m.848) en Egypte.

Ce processus de structuration de la littérature Traditionniste traduit une prééminence croissante accordée au support textuel aux dépens des conceptions pratiques et orales de la Sunna dans la formulation, la préservation et la transmission de la connaissance religieuse. Ibn Ḥanbal adopte en effet explicitement la préférence pour la preuve écrite, et fustige les aléas de la pratique oralisante des Traditionnistes bassoriens⁵⁷⁹. Ce changement de paradigme se concrétise, enfin, par une spécialisation des corpus à travers les *Sunnan*, collections concentrées sur les traditions attribuées au Prophète avec un *isnād* complet, agencées par thèmes propices aux développements légaux. Parmi ces travaux, quatre sont ensuite intégrés au canon littéraire sunnite : les *Sunan* d'Abū Dāwud (m.889) et de Muḥammad b. Yazīd Ibn Māḡah (m.886), le *Ḡāmi'* de Muḥammad b. 'īsa Al-Tirmīdī (m.892), le *Muḡtabā* d'Ibn Šu'ayb Al-Nasā'ī (m.916). La spécialisation de cette littérature, qui s'inscrit dans celle des sphères du savoir religieux plus généralement⁵⁸⁰, atteint son apogée avec la compilation de *Ṣaḥīḥ*-s consacrés aux Hadiths les plus valides, c'est-à-dire disposant d'*isnād*-s compatibles avec les critères d'authenticité fixés par les Traditionnistes. Les livres de Muḥammad Ibn Isma'īl Al-Buḥārī et de Muslim Ibn Ḥaḡḡāḡ initient cette tendance, et rompent avec le principe d'exhaustivité qui caractérise les ouvrages traditionnistes précédents, dans lesquels le souci de rassembler le plus de traditions possible l'emporte sur celui de garantir rigoureusement leur fiabilité. La canonisation de ces deux *Ṣaḥīḥ*-s intervient entre la fin du IX^e et le début du XI^e siècle, au travers de trois tendances

⁵⁷⁸ JONATHAN A.C. BROWN, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, op. cit., p.30.

⁵⁷⁹ Gregor SCHOELER, « Torah orale et hadith : transmission, interdit de l'écrit, rédaction », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, Anthony ANDURAND (trad.), 18 octobre 2019, n° 29., pp.6-7.

⁵⁸⁰ J. Brown précise à cet égard que si, initialement, la transmission des Hadiths est portée par des individus isolés de toute appartenance institutionnelle et constitue une référence spirituelle destinée au commun des croyants, dès la fin de l'ère omeyyade émerge une nouvelle perspective avec l'émergence de classes savantes identifiées (*al-ḥāṣṣa*) qui se distinguent des masses (*al-'amma*). Voir Jonathan A. C. BROWN, *The canonization of al-Buḥārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī Ḥadīth canon*, Leiden, Brill, Islamic History and Civilization, n° 69, 2007., p. 57.

majeures : une émulation méthodologique dans les cercles traditionnistes d'abord, qui donne lieu à la production d'ouvrages comme les *Mustahrağ*, les *ʿIlal al-ḥadīṭ* ou les *Ilzāmāt*⁵⁸¹. Un mouvement intense d'études dédiées aux deux *Ṣaḥīḥ*-s ensuite, entrepris principalement par les premiers disciples de l'école Ṣāfi'ite, entérine le statut référentiel de ces ouvrages dans l'épistémologie sunnite. Un changement de paradigme épistémologique transpose enfin, au cours du X^e siècle, le principe légal de l'autorité par consensus communautaire (*iğmā'*) aux corpus des Hadiths, et scelle, avec la génération d'Abū ʿAbdullāh Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Manda (m.1004) et d'Al-Ḥākim Al-Naysābūrī (m.1014), le statut d'autorité universelle et de prééminence épistémologique des *Ṣaḥīḥ*-s de Muslim et d'Al-Buḥārī⁵⁸².

Le triomphe théorique de l'épistémologie traditionniste littéraliste n'est cependant transposé en pratique que progressivement : Schoeler fait état, notamment, des résistances tardives à la preuve écrite de la part des Traditionnistes « oralisants ». Il souligne en effet que la tradition de l'apprentissage par cœur, qui domine en Irak au cours du VIII^e siècle probablement par rejet de la tradition écrite syrienne associée au pouvoir omeyyade, trouve encore des partisans à Bagdad au IX^e siècle, alors que la transmission mnémonique est explicitement mise à l'épreuve⁵⁸³. Parmi les plus importants transmetteurs et compilateurs irakiens de la première moitié du IX^e siècle, Ibn Abī Ṣayba (m.849), savant originaire de Koufa et auteur d'un des premiers *muṣannaḥ*-s, présente encore son manuscrit volumineux comme un regroupement de notes compilées à partir de ce qu'il a appris par cœur. De la même façon, ʿAlī b. al-Madīnī (m.849), savant bassorien et figure majeure de la transmission traditionniste à Bagdad, est resté attaché à la transmission mnémonique progressivement abandonnée par ses pairs. L'idéal de la tradition par audition (*samā'*) reste ainsi valorisé tout au long du IX^e siècle, y compris dans l'accès aux *Ṣaḥīḥ*-s d'Al-Buḥārī et Muslim⁵⁸⁴. Jonathan A.C. Brown mesure, à cet égard, la rupture épistémologique majeure initiée dans les sciences des Hadiths par ces deux derniers ouvrages, qui ne cachent pas leur prétention à s'imposer, en tant qu'œuvres écrites, comme fleurons inégalables et indispensables du savoir islamique. Il montre ainsi qu' « *alors que, rétrospectivement, le mouvement du ṣaḥīḥ peut apparaître comme une progression*

⁵⁸¹ Le genre des *ʿilal al-ḥadīṭ* s'occupe des défauts plus ou moins manifestes des Hadiths, qui peuvent atteindre tant la transmission que le contenu. Le *Mustahrağ* est un ouvrage dont l'objectif est de perpétuer ou mettre à jour les chaînes de transmission d'un corpus de Hadiths en y ajoutant celles de l'auteur. Les *ilzāmāt* ou *Mustadrak*-s enfin visent à ajouter aux *Ṣaḥīḥ*-s des Hadiths manquants qui auraient dû y figurer selon les critères d'authenticité de leurs auteurs. Voir *Ibid.*, pp.106-120.

⁵⁸² *Ibid.*, pp.99-148.

⁵⁸³ Gregor SCHOELER, « Torah orale et hadith : transmission, interdit de l'écrit, rédaction », *op. cit.*, p.6.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.19.

naturelle de la collecte et de la critique des Hadiths prophétiques, il faisait preuve d'un élitisme et d'un caractère définitif inhérents qui contrastaient avec les caractéristiques sous-jacentes de la transmission du hadith⁵⁸⁵ ». Cette démarche provoque, dans ce contexte, de vives oppositions de la part des autorités traditionnistes de l'époque, attachées aux bénéfices de la transmission vivante de maître à disciple, et pour qui ces œuvres étaient « des actes d'insubordination » à la Tradition au point de se poser en institution rivale⁵⁸⁶.

B) *La question des traditions apocryphes : critique du paradigme épistémologique de l'isnād*

La structuration tardive de la littérature des Hadiths engage, parmi les chercheurs, des critiques substantielles de l'*isnād*, le système d'authentification fondée sur la fiabilité des témoins et de la chaîne de transmission, qui est le principe moteur du savoir religieux traditionnel⁵⁸⁷. La consignation de Hadiths manifestement anachroniques en dépit de leurs *isnād*-s solides dans les compilations canoniques questionne en particulier l'efficacité de ce système critique pour établir l'origine historique des Hadiths. Dès la fin du XIX^e siècle, Muir en souligne les diverses distorsions dans sa biographie de Muḥammad, en précisant qu'à chaque maillon de la chaîne des transmetteurs, il est impossible d'estimer dans quelle mesure des variations ou des ajouts dans le récit lui-même ont pu intervenir. Il en conclut qu'aucun Hadith ne peut être considéré comme authentiquement historique à partir des critères établis par la Tradition elle-même, à moins d'être corroboré par « *quelqu'autre motif de probabilité, d'analogie ou de preuve collatérale en sa faveur*⁵⁸⁸ », parmi lesquels figure par exemple la poésie écrite à l'époque du Prophète, les missives diplomatiques, la comparaison avec le texte coranique ou les correspondances entre traditions indépendantes. Goldziher fait également grand cas des inventions dans la Tradition, et de la manière dont différents groupes doctrinaux ont produit leurs propres Hadiths. Il en conclut que les Hadiths ne peuvent constituer une source historique authentique concernant les origines de la Sunna, mais qu'ils informent l'historien sur les développements ultérieurs de la pensée légale qui sont à la source de la majeure partie des traditions attribuées au Prophète⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ Jonathan A. C. BROWN, *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī Ḥadīth canon*, *op. cit.*, p.56.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p.98.

⁵⁸⁷ J. ROBSON, « The isnād in Muslim Tradition », in HARALD MOTZKI (ÉD.) (dir.), *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, New York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2004., p.163.

⁵⁸⁸ Sir William MUIR, *The Life of Moḥammad*, 4^e éd., Edimbourg, Oliver and Boyd, 1923., p.lxviii.

⁵⁸⁹ Ignaz GOLDZIHHER, « Muslim Studies, Muhammedanische Studien », *op. cit.*, p.19.

Dans ce prolongement, jusqu'aux années 1970, la recherche islamologique développe un scepticisme prononcé à l'égard de l'historicité des corpus traditionnistes. J. Schacht juge ainsi que l'*isnād* est l'élément le plus arbitraire des sciences religieuses islamiques : ses travaux tendent à démontrer que cet outil se fonde en réalité sur l'attribution rétrospective à des autorités précoces d'opinions formulées par des juristes et théologiens ultérieurs⁵⁹⁰. En s'appuyant sur un récit attribué à Ibn Sirīn (m.728) qui affirme que la préoccupation pour l'*isnād* émerge après la guerre civile (*fitna*), Schacht affirme que le récit ne fait pas référence au premier conflit qui aboutit à l'assassinat du calife 'Uṭmān Ibn 'Affān (m.656), contrairement à l'interprétation de l'orthodoxie musulmane, mais à la seconde *fitna* qui marque la transition du pouvoir omeyyade au pouvoir abbasside (744-750). Il en conclut que le récit en question a été mis en circulation après la mort d'Ibn Sirīn, puis rétrospectivement placé sous son autorité⁵⁹¹. Les traditions qui se réfèrent à des autorités du VII^e siècle ont donc été créées, selon lui, au VIII^e siècle. Dans ce développement théorique tardif de la pensée théologico- légale, les traditions attribuées au Prophète sont les plus récentes, puisque durant les deux générations qui précèdent Al-Šāfi'ī, la coutume dominante consiste en l'attribution des jugements des juristes aux Compagnons et Epigones. Suivant cette logique, plus l'*isnād* est solide selon les critères consacrés par les initiateurs de la science des Hadiths, plus la tradition dont il se porte garant est apocryphe.

Cependant, le constat de Schacht s'appuie sur l'idée qu'une chaîne de transmission se compose d'une partie historique, et d'une autre apocryphe : celle qui est attribuée à des autorités précoces, c'est-à-dire au Prophète ou aux Compagnons, ne peut résulter que d'une fabrication. En revanche, les Hadiths sont généralement transmis selon de multiples chaînes d'autorités, qui ont souvent un transmetteur commun à la troisième ou quatrième génération suivant celle du Prophète. Ce nœud commun, ou « *common link* », constitue selon lui le point d'intersection entre les parts fictionnelles et authentiques de l'*isnād* : la part fictive, correspondant aux autorités les plus précoces, est quasiment identique dans les diverses chaînes de transmission d'une même tradition. A partir du transmetteur commun, qui est à l'origine du récit, la chaîne de transmission peut être considérée comme historique, et la date de mise en circulation de la tradition peut être estimée⁵⁹². G. H. A Juynboll rejoint les raisonnements de Schacht sur l'identification de l'origine d'un Hadith au niveau du *common link*, et appelle la part fictive de

⁵⁹⁰ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, op. cit., pp.163-164.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p.37.

⁵⁹² *Ibid.*, pp.171-172.

l'*isnād* « le brin unique (*single strand*)⁵⁹³ ». Il situe cependant l'origine de l'institution de l'*isnād* à la fin du VII^e siècle, autour de 699⁵⁹⁴, et le transmetteur commun à la deuxième ou troisième génération après le Prophète⁵⁹⁵. Ces développements conduisent à l'identification de plusieurs formes de fabrication de chaînes de transmission : Schacht traite en effet du phénomène de « rétroprojection des *isnād*-s (*backgrowth of isnāds*) », qui permet de renforcer une chaîne de transmission en la faisant remonter à des autorités plus anciennes, ou encore celui du « foisonnement d'*isnād*-s (*spread of isnād-s*), qui consiste en la création de branches artificielles de transmission pour des Hadiths qui n'en ont à l'origine qu'une seule⁵⁹⁶.

Ces thèses ont eu une influence majeure sur les recherches ultérieures : si des travaux s'en sont inspirés pour retracer l'origine historique de certaines traditions ou des concepts légaux en Islam⁵⁹⁷, d'autres y ont apporté des critiques majeures. Au sein du courant historique septique, M. Cook considère par exemple que les différents phénomènes de fabrication d'*isnād* rendent impossible toute datation d'une tradition à partir de l'*isnād*, contrairement à ce qu'avancent Schacht et Juynboll. Il propose alors d'analyser les traditions uniquement à partir d'éléments externes à la critique textuelle orthodoxe, en les confrontant par exemple avec les sources historiques⁵⁹⁸. D'autres approches plus récentes ont cependant remis en question certains présupposés de la théorie du lien commun : Harald Motzki avance par exemple qu'un Hadith peut être antérieur au *common link*, dans la mesure où ce dernier n'est pas nécessairement l'inventeur d'une tradition, mais plutôt le premier à avoir introduit l'*isnād*, comme exigence systématique⁵⁹⁹. Andreas Goerke a également démontré que le *common link* pouvait se situer à la première génération suivant le Prophète, soit celle des Compagnons ou des premiers Epigones⁶⁰⁰.

⁵⁹³G.H.A JUYNBOLL, « Some isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature », in *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016.,p.353.

⁵⁹⁴*Ibid.*,p.186.

⁵⁹⁵*Ibid.*,p.353.

⁵⁹⁶ JOSEPH SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, *op. cit.*, pp.173-175; pp.166-169.; G.H.A JUYNBOLL, « Some isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature », *op. cit.*,p.366, p.374.

⁵⁹⁷ Voir par exemple Rudolph PETERS, « Murder in Khaybar: thoughts on the origins of the qasāma procedure in islamic law », *Islamic Law and Society*, 2002, vol. 9, n° 2, pp. 132-167. ; Halit OZKAN, « The Common Link and Its Relation to the Madār », *Islamic Law and Society*, 2004, vol. 11, n° 1, pp. 42-77.; Franz ROSENTHAL, « Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Ḥadīth of Umm Zar' », *Oriens*, 1994, vol. 34, pp. 31-56.

⁵⁹⁸ Michael COOK, « Eschatology and the dating of traditions », in Harald MOTZKI (dir.), *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, New-York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016.,pp.217-232.

⁵⁹⁹ Harald MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Brill.,pp.22-23.

⁶⁰⁰ Andreas GORKE, « The Historical Tradition about Al-Ḥudaybiya. A Study of 'Urwa b. Al Zubayr's Account », in *The Biography of Muhammad*, Leiden, Brill, 2020.,pp.241-274.

II) Fluctuations de l'oralité et rationalité de l'écriture : le problème de la consignation des Hadiths selon les penseurs musulmans critiques

A) L'interdiction de la compilation écrite des Hadiths (tadwīn)

Les islamologues occidentaux de la fin du XIX^e siècle mettent l'accent, dans la lignée du courant historiciste, sur l'authenticité du document écrit comme trace du « fait historique », la généalogie textuelle permettant alors d'estimer la prétention d'une tradition à constituer une connaissance⁶⁰¹. Parmi les penseurs musulmans, qui réagissent vivement aux conclusions de cette historiographie orientaliste, la méthode impose toutefois ses questions au cœur des révisions contemporaines de la littérature des Hadiths : l'histoire de la compilation écrite de la Tradition (*tadwīn al-ḥadīth*) devient une préoccupation majeure des débats autour de l'authenticité du patrimoine religieux traditionnel à l'orée du XX^e siècle, puisqu'elle conditionne la possibilité d'un support historique tangible à l'appui de la solidité du lien épistémologique unissant l'époque du Prophète aux générations ultérieures, et qu'elle détermine, par conséquent, la valeur d'une connaissance littérale véhiculée par les corpus traditionnistes canoniques.

Pour les courants réformistes critiques, la distinction conceptuelle entre Sunna et Hadith précédemment étudiée vise, comme nous l'avons souligné, à séparer le potentiel normatif de l'exemple prophétique et l'historicité contestable des récits rapportés de lui. Sous cet aspect du débat, les penseurs s'attachent en effet à réfuter l'idée, soutenue par certains défenseurs de la doctrine orthodoxe de la Sunna, d'un enregistrement écrit précoce des faits et gestes du Prophète, qui aurait commencé de son vivant et sous ses auspices. Rašīd Riḍā estime en effet que la circulation orale a prédominé à l'époque du Prophète et de ses Compagnons, le premier à avoir écrit des Hadiths étant le Successeur Ḥālid Ibn Ma'dān Al-Ḥimṣī (m.722)⁶⁰². Pour Sayyid Aḥmad Ḥān, la mise par écrit des Hadiths intervient plus tardivement encore, au deuxième siècle de l'Islam. Du temps du Prophète, des Compagnons, et même de leur premiers

⁶⁰¹ William Muir considère par exemple que les traités écrits à la demande du Prophète et en sa présence, retranscrits dans la biographie d'Al-Wāqidī, constituent « *une source d'information bien plus authentique, quoiquelimitée, que tout le reste* [soit les informations transmises oralement contenues dans la Tradition] », in Sir William MUIR, *The Life of Moḥammad*, op. cit., p.lxxi.

⁶⁰² Muḥammad Rašīd RIḌA, « Kitābat al-tābi'in al-ḥadīth fil-qarn al-'awwal », *Al-Manār*, 1907, n° 10.,p.754.

successeurs, l'art littéraire en était encore à ses prémices dans la péninsule Arabique, et la mémoire restait le vecteur privilégié de la transmission⁶⁰³.

Cette opposition à l'historiographie orthodoxe se nourrit également de deux principes fondamentaux qui surgissent au sein même de la Tradition : l'interdiction de toute consignation écrite des Hadiths, et l'appel à leur diffusion orale avec parcimonie. Les collections canoniques de Hadiths font ainsi mention à plusieurs reprises des directives du Prophète interdisant à ses disciples de se prévaloir de son autorité pour écrire autre chose que le Coran, et ordonnant à ceux qui avaient consigné ses dires de les effacer⁶⁰⁴. D'autres récits dépeignent les réticences des Compagnons à conserver une trace écrite des faits et dires du Prophète, ou à accepter les témoignages qui leur furent rapportés à son sujet⁶⁰⁵. L'attitude de 'Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb, que des traditions issues de la littérature traditionniste et de la *sīra* présentent comme particulièrement radical dans son refus de propagation écrite ou orale des Hadiths, s'impose comme symbole paradigmatique de cette restriction de l'authenticité scripturaire au texte coranique uniquement durant l'époque des premiers successeurs du Prophète⁶⁰⁶. Parmi les Epigones, quelques

exemples sont également relevés dans ce sens : Parwez et Ğayraġpūrī mentionnent par exemple l'opinion de l'Imam Awzā'ī, favorable à la circulation première des Hadiths comme connaissance orale, mais opposé à leur diffusion écrite, ou d'Al-Zuhrī, qui aurait reconnu n'avoir consenti à écrire des traditions que sous la contrainte politique des califes omeyyades⁶⁰⁷.

Présents dans les compilations de *Ṣaḥīḥ*-s canoniques et jugés authentiques selon les critères orthodoxes, ces récits sont à la source de débats épistémologiques récurrents entre

⁶⁰³ Sayyid Aḥmad ḤAN, *Essay on the Mohammedan Theological Literature*, Londres, Trubner and Company, 1969.,pp.3-4.

⁶⁰⁴ Plusieurs traditions attribuées au Compagnon Abū Sa'īd al-Ḥudrī indiquent ainsi que le Prophète a interdit de conserver ses hadiths à l'écrit. Certaines, proches dans la lettre, constituent différentes versions d'un même hadith, notamment celles d'Al-Dārimī et Al-Tirmīdī:

Dans Al-Dārimī (n° 485) : « Ils ont demandé au Prophète la permission d'écrire à son sujet, il leur a refusé ».

Dans Al-Tirmīdī (n°2665) : «Nous avons demandé au Prophète la permission d'écrire à son sujet, il nous l'a refusée »

Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim (n°3004) : « Il nous est rapporté de Haddāb Ibn Ḥ ālid al-'Azdi : Hammām nous relate selon Zayd Ibn Aslam selon 'Aṭā' ibn Yasār selon Abū Sa'īd al-Ḥ udri que le Prophète a dit : « N'écrivez rien à mon propos, et que quiconque a écrit à mon propos hormis le Coran l'efface. » Cette première partie est également consignée à l'identique du point de vue du *matn* chez Al-Dārimī avec une légère variation au dernier échelon de l'*isnād* (Haddāb ibn Ḥ ālid Al-'Azdi chez Muslim, Yazīd Ibn Hārūn chez Al-Dārimī). Chez Muslim, le Hadith se poursuit ensuite ainsi : « Parlez librement en mon nom, mais celui qui, à dessein, profère des mensonges à mon propos volontairement se réserve une place en enfer ».

Chez Abū Dawūd (n°3648) : « il nous est rapporté par Ahmad Ibn Yūnus : Šihāb nous a rapporté de Al-Ḥaḍā', selon Abū al-Mutawakkil al-Nāǧī, selon Abū Sa'īdal-Ḥ udri : « nous n'écrivions rien d'autre que la profession de foi (*al-tašāhud*) et le Coran ».

⁶⁰⁵ Voir Rašīd RIDA, « Nahyy al-Saḥāba wa raġbatuhum 'an al-riwāya », *Al-Manār*, 1907, n° 10, pp. 849-851.

⁶⁰⁶ Voir Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit., pp.21-28.

⁶⁰⁷ G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĢPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, Ejaz RASOOL (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust, 2016.,p.71.

défenseurs et critiques de la transmission écrite des Hadiths depuis la période formative de la pensée religieuse en Islam : les premiers expliquent notamment l'opposition initiale du Prophète à l'écriture de la Tradition par une volonté d'empêcher tout amalgame entre son contenu et le Coran aux débuts de la Révélation. Lorsque l'Islam s'est répandu, et que les enseignements du Coran furent bien connus des croyants, la crainte de la confusion fut levée, abrogeant l'interdiction⁶⁰⁸. Ce changement d'attitude en faveur de l'écriture des Hadiths est également illustré par des récits, attribués au Prophète comme à plusieurs autorités de son époque, qui autorisent et encouragent la consignation de ses actes et dits⁶⁰⁹.

Les négateurs des Hadiths considèrent, au contraire, que les récits interdisant l'écriture de l'exemple prophétique sont la preuve majeure d'une asymétrie épistémologique fondatrice entre les sources scripturaires de l'Islam. Parwez et Ğayraġpūrī soutiennent ainsi que si la crainte du Prophète était uniquement rapportée à la confusion potentielle entre les Hadiths consignés et les versets du Coran, il aurait été préconisé de compiler les deux sources séparément⁶¹⁰. Ils estiment en outre que les Hadiths pris pour preuve par les Partisans de la Sunna relèvent d'exceptions ponctuelles au principe général de l'interdiction de l'écriture des Hadiths, et non pas une preuve en faveur de sa licéité, ni à plus forte raison de son obligation⁶¹¹. Dans le même sens, Rašīd Riḏā confronte dans un article d'*Al-Manār* les deux traditions les plus authentiques prises pour preuve de chaque côté du débat : le Hadith hostile à l'écriture « *n'écrivez rien à mon propos à part le Coran, et que celui qui a écrit autre chose l'efface*⁶¹² », transmis d'après Abū Sa'īd Al-Ḥudrī et relaté par Ibn Ḥanbal, Muslim et Ibn 'Abd Al-Barr, et un Hadith d'après Abū Hurayra à l'appui de la consignation de la Tradition : « *lorsque la Mecque a été conquise, le Prophète donna un discours. Un homme yéménite, du nom d'Abū Šāh, lui demanda : "Envoyé de Dieu, écrivez (-le) moi". Le Prophète a répondu « Que l'on écrive pour Abū Šāh*⁶¹³», mentionné dans les deux *Šaḥīḥ*-s. Riḏā considère que ces deux récits ne sont pas mutuellement exclusifs : dans le second, le Prophète autorise la transcription à Abū Šāh, de ses injonctions portant spécifiquement sur préservation de la ville sainte (*taḥrīm*) après les combats. Il s'agit donc bien d'une circonstance particulière qui ne remet pas en cause le

⁶⁰⁸Voir Muḥamad 'Aġāġ AL-ḤATĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, 2^e éd., Le Caire, Maktabat Wahba, 1988.,p.307.

⁶⁰⁹La Tradition dépeint notamment les Compagnons Abū Hurayra et 'Abdullāh Ibn 'Amr Ibn Al-'Āṣ comme écrivant tout ce qu'il entendait du Prophète. Voir *Ibid.*

⁶¹⁰G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĢPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*,p.69.

⁶¹¹*Ibid.*,p.70.

⁶¹²Rašīd RIḌĀ, « Al-ta'ādul wal tarġīḥ bayna riwayāt al-man' wa riwayāt al-ruḥṣa », *Al-Manār*, 1907, n° 10.,pp.762-763.

⁶¹³Muḥammad Rašīd RIḌĀ, « Al-ruḥṣa fī kitābat al-ḥadīṭ », *Al-Manār*, 1907, n° 10., pp.559-560.

principe général consistant à ne pas ériger les Hadiths en corpus religieux général et permanent aux côtés du Coran. Si, toutefois, il y'avait contradiction et que devait intervenir l'abrogation de l'un des deux groupes de traditions, elle se ferait au profit de l'interdiction, comme en témoigne d'une part le nombre plus conséquent de Hadiths authentiques dans ce sens, et de l'autre l'attitude des Compagnons et Successeurs après la mort du Prophète, qui s'inscrit en définitive dans le prolongement de ses dernières opinions : leur attachement au rejet de l'écriture de la Tradition au profit de la pratique coutumière (*al-sunna al-ma'rūfa*) et du Coran, ainsi que l'absence de toute tentative de compilation écrite dédiée qui nous soit parvenue de cette époque, entérine définitivement l'idée que les Hadiths ne peuvent ni ne doivent constituer un lien épistémologique indubitable avec le Prophète⁶¹⁴.

B) La narration selon le sens (riwāya bil-ma'nā) à l'origine de la prolifération des Hadiths

Toute possibilité de documentation écrite étant proscrite par les premières générations, la mémoire orale reste, pendant plus de deux siècles, le seul vecteur possible de transmission de la Tradition. La remise en question de la doctrine orthodoxe de la Sunna relève donc d'un questionnement méthodologique majeur, opposant la transmission mnémonique sur le mode de l'oralité à la connaissance historique appuyée par la preuve documentaire. Tandis que le récit traditionnel fonde sa certitude épistémologique sur le témoignage oral, fidèle et continu, d'une chaîne de narrateurs fiables, les critiques remettent en cause la validité de ce processus de transmission dominant suffisamment longtemps pour que d'inévitables biais affectent l'authenticité des corpus transcrits. En l'absence d'appui textuel, sa fragilité principale se rapporte selon eux à la coutume de la transmission orale privilégiant le sens plutôt que la lettre (*riwāya bil-ma'nā*). La question pose déjà problème chez les premiers Traditionnistes : certains ont estimé que la garantie du sens suffisait à maintenir l'authenticité du dire. Un *ḥabar* attribue par exemple à Al-Ḥasan Al-Baṣrī (m.728) l'affirmation suivante : « *si nous ne vous narrions que ce que nous pouvons répéter mot pour mot, nous ne pourrions réciter que deux Hadiths. Mais si ce que le Hadith interdit ou préconise est communiqué, il n'y a pas d'inconvénient*⁶¹⁵ ». D'autres transmetteurs, comme Muḥammad Ibn Sirīn (m.729) ou Yazīd Ibn Ibrāhīm Al-Tustarī (m.779) se sont au contraire attachés à répéter *verbatim* les Hadiths qu'ils entendaient, jusqu'à

⁶¹⁴Muḥammad Raṣīd RİDĀ, « Al-ta'ādul wal tarḡīḥ bayna riwayāt al-man' wa riwayāt al-ruḥṣa », *op. cit.*, pp. 766-768.

⁶¹⁵Al-Ḥāṭib AL-BAGDĀDĪ, *Ġāmi' aḥlāq al-rāwī wa adāb al-sāmi'*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996.,p.249.

en reproduire volontairement les erreurs grammaticales⁶¹⁶. Les savants se sont finalement résignés, par nécessité pragmatique, à ce mode de transmission et ont tenté de l'encadrer : le consensus qui s'est établi autorise la paraphrase à condition que le transmetteur soit en mesure d'appréhender les subtilités du sens et de le retransmettre sans altération⁶¹⁷.

Ce compromis épistémologique est cependant rejeté par les critiques contemporains. Selon Maḥmūd Abū Rayya, les limites de la mémoire transmise par l'oralité sont précisément au cœur de la réticence des Compagnons à répandre des récits à propos de lui, conscients de l'impossibilité de restituer fidèlement tout ce qu'ils ont observé ou entendu du Prophète. La narration selon le sens, imposée par l'absence de transcription précoce des Hadiths, présente de ce fait d'inévitables risques d'ajouts, d'omissions, d'erreurs ou de modifications⁶¹⁸. Les critères fixés par les Traditionnistes pour garantir la transmission intacte du sens, comme l'exigence de maîtrise de la grammaire et de la sémantique, ne peuvent, en outre, être satisfaits par la plupart des transmetteurs oraux⁶¹⁹. Par une comparaison des variations textuelles entre des traditions portant sur la définition de l'islam et de la foi, Abū Rayya offre une illustration des contradictions auxquelles cette pratique résulte, et remarque que les divergences vont bien au-delà du texte et affectent le sens. Il relève ainsi plusieurs Hadiths qui relatent une conversation du Prophète avec un homme l'interrogeant sur les rites et croyances essentiels à observer afin de garantir la rectitude de sa foi⁶²⁰. Le pèlerinage, l'aumône et la profession de foi, sont mentionnés exhaustivement dans certains récits, et partiellement dans d'autres. Des versions font état d'une conversation substantielle incluant l'unicité de Dieu, la croyance au jugement dernier et à l'invisible (*al-ḡayb*), tandis que d'autres, plus succinctes, s'en tiennent aux piliers rituels de l'islam. Ces variations n'émanent pas initialement du Prophète, affirme le penseur, mais des dispositions mnémoniques inégales des narrateurs qui affectent la restitution fidèle de ses propos.

Şidqī insiste, de la même façon, sur le caractère essentiellement suspect de la transmission des Hadiths, dès son origine. Ainsi estime-t-il que « *les musulmans des premiers temps affectionnaient les récits oraux, et se vantaient abondamment de les collectionner, au point que ces récits comblèrent les horizons, et que s'y multiplièrent les contradictions et les*

⁶¹⁶ *Ibid.*, pp.242-243.

⁶¹⁷ Jonathan A.C. BROWN, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, op. cit., p.23.

⁶¹⁸ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, 'Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya, op. cit., p.30.

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp.70-74.

⁶²⁰ *Ibid.*, pp.62-63.

divergences. ». ⁶²¹ Ce type de transmission permet, au mieux, de se rapprocher de la signification originale d'une tradition, mais elle engendre surtout de nombreuses lectures différentes, et, fatalement, autant de contradictions. Sans un texte fixé du temps du Prophète ou de ses successeurs immédiats, la probabilité de la préservation incorruptible d'un corpus de Hadiths est donc rendue impossible. Pour les Coranistes, ce système d'authentification mis en place par la doctrine orthodoxe sacrifie donc l'indispensable critique théologico-historique pour le culte de la continuité des traditions, en considérant comme infaillibles des traditions aveuglément accumulées.

Une réserve majeure s'impose cependant à cette argumentation qui tire pleinement partie des traditions qu'elle réfute. Les penseurs critiques contemporains reproduisent le même biais que les premiers adversaires des Hadiths qui s'opposent à leur prolifération en théorie mais y contribuent en pratique, en acceptant tacitement leur légitimité en tant que preuve normatives, historiques ou théologiques ⁶²². Ces traditions se révèlent en outre, d'après l'examen de leurs *isnād-s*, issues du mouvement traditionniste lui-même : G. Schoeler, en s'appuyant sur la méthode du *common link* théorisée par Schacht et Juynboll pour établir l'origine de quatre Hadiths hostiles à la consignation écrite, conclut que cette opinion ne peut vraisemblablement être attribuée au Prophète, même si elle a pu émaner prématurément de certains Compagnons médinois dès la fin du VII^e siècle ⁶²³. Au début du VIII^e siècle, par réaction au consensus théorique des anciennes écoles de droit médinoises et irakiennes en vertu duquel les traditions n'ont pas vocation à constituer des ouvrages destinés à un usage public, des récits favorables à la consignation des Hadiths, attribués aux Compagnons Abū Hurayra et 'Abdallāh Ibn 'Amr, sont mis en circulation à la Mecque et au Yémen. Des Traditionnistes de Basra et Koufa défendent alors, au contraire, le rejet de l'écriture en s'appuyant sur des récits attribués à d'autres Compagnons et Epigones, dans un contexte d'opposition des centres d'érudition irakiens aux velléités de codification omeyyades. Pavel Pavlovitch décèle ainsi, dans une tradition qui attribue à Al-Zuhrī une résignation forcée à l'usage de l'écrit, une sédimentation conceptuelle caractéristique du contexte historique de la fin des Omeyyades et des premières périodes Abbasides : selon lui, la déclaration « *nous étions réticents à écrire le savoir jusqu'à ce que ces dirigeants nous y forcent. Nous avons donc estimé qu'il était préférable de ne*

⁶²¹ Mūḥammad Tawfiq 'Afandī SIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.516.

⁶²² Dans un passage consacré aux ablutions, Sidqī estime par exemple que les seules obligations en matière de religion sont celles contenues dans le Coran en convoquant un Hadith attribué au Prophète, qui, authentique ou non, aurait dû être selon lui « *un principe pour les musulmans dont ils ne dévient pas* », in *Ibid.*, p.515.

⁶²³ Gregor SCHOELER, « Torah orale et hadith : transmission, interdit de l'écrit, rédaction », *op. cit.*, p.29.

l'interdire à aucun musulman (kunnā nakrahu kitābat al-‘ilm ḥattā akrahanā ‘alayhi hā’ulā’i al-umarā’ fa-ra’aynā an-lā namna ‘ahu aḥadan min al-muslimīn) » traduit d’abord, dans sa première partie, une opposition aux corpus scripturaires initiés sous le règne de ‘Abd al-Malik ibn Marwān (r.685–705), et ensuite, dans la seconde partie, une « préoccupation égalitaire » qui reflète la lutte des musulmans non-arabes (*mawālī*) entre la fin du VIII^e et le début du IX^e siècle pour l’accès égal à la connaissance de la Tradition⁶²⁴. Le débat se poursuit au deuxième quart du VIII^e siècle, à travers des Hadiths attribués cette fois au Prophète lui-même : dans ce contexte, l’apologie de l’écriture a émergé d’abord, notamment à la Mecque, suivie par la réaction des Traditionnistes de Médine et Basra, qui, face à l’utilisation publique de plus en plus répandue des collections traditionnistes écrites, attribuent au Prophète des opinions opposées à cette pratique⁶²⁵.

A cet égard, Fazlur Rahman récuse le recours subjectif aux Hadiths qui interdisent l’écriture des traditions du Prophète, dans le but de faire table-rase de l’ensemble du patrimoine traditionnel qui constitue la Sunna. Cette démarche, qui se veut opposée au Traditionnisme, en reprend à la fois le principe littéraliste, en s’appuyant sur certains récits sans questionner leur origine historique, et le présupposé épistémologique fondateur, en assimilant la Sunna du Prophète aux Hadiths rapportés de lui⁶²⁶. Or, selon lui, si la plupart des Hadiths ne sont pas authentifiables historiquement, ce n’est pas le cas de l’ensemble du corpus des traditions. Il distingue en effet les Hadiths « techniques » qui regroupent les récits légaux, sociaux, idéologiques⁶²⁷, des Hadiths historiques, principalement d’ordre biographique, qui n’impliquent aucune divergence d’opinion personnelle de la part du narrateur et sont donc plus fiables⁶²⁸. Les Hadiths religieux enfin, relatifs aux rites fondamentaux de la prière, du jeûne, du pèlerinage et de l’aumône, sont historiquement indéniables⁶²⁹. Dans cette division, seuls les Hadiths techniques ne peuvent catégoriquement être considérés comme non-historiques : c’est ce groupe de traditions, qui consiste principalement en des aphorismes synthétisant la diversité des opinions doctrinales, politiques et théologiques des premiers siècles de l’Islam, qu’il s’agit de reconsidérer à la lumière des deux autres catégories et du Coran. Rahman appelle ainsi à en

⁶²⁴ Pavel PAVLOVITCH, « Kunnā nakrahu al-kitāb: Scripture, Transmission of Knowledge, and Politics in the Second Century ah (719–816 CE) », in *Modern Hadith Studies. Continuing Debates and New Approches.*, Edinburgh University Press, 2020, pp. 9-26.

⁶²⁵ Gregor SCHOELER, « Torah orale et hadith: transmission, interdit de l’écrit, rédaction », *op. cit.*

⁶²⁶ Fazlur RAHMAN, « Sunnah and Ḥadīth », *Islamic Studies*, 1962, vol. 1, n° 2., pp.27-28.

⁶²⁷ Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, *op. cit.*, p.71.

⁶²⁸ *Ibid.*, p.81.

⁶²⁹ *Ibid.*

revenir à une juste relation entre les concepts de Sunna et de Hadith, en réduisant le second au premier : autrement dit, les Hadiths techniques, qui sont l'expression de la Sunna vivante des premiers juristes et théologiens, doivent être abordés comme un système éthico-légal évolutif et non comme un corpus légal prêt à l'emploi. Par conséquent, si ces Hadiths ne sont pas historiques, ils n'en sont pas pour autant exempts de teneur normative : en s'appuyant sur les informations indubitables de la Tradition, il serait possible de restituer la relation organique entre Sunna, *iğtihād* et *iğmā'* annihilée par la théorie légale des Ahl al-Hadith du IX^e siècle, et de « *resusciter les normes que nous pouvons appliquer à notre situation contemporaine*⁶³⁰».

C) La forgerie des Hadiths et les limites de la critique historique traditionnelle

La notion de forgerie (*waḍ'*) est développée à partir du X^e siècle par les théoriciens des sciences du Hadith, et fait partie intégrante de la doctrine de l'authenticité qui se constitue jusqu'au XII^e siècle. Dans la classification des Hadiths selon leur degré d'authenticité, la forgerie est catégorisée comme l'indice suprême de dévaluation d'une tradition. Elle est rapportée au mensonge, critère moral qui doit exclure le récit proscrit du domaine du Hadith⁶³¹. Alors que les tenants de l'orthodoxie entendent maîtriser, par l'examen de la transmission, la séparation des traditions rejetées de celles canonisées, la pensée critique contemporaine à l'égard de l'authenticité des Hadiths considère que les forgeries, mensonges et erreurs représentent au contraire une part inextricable des collections traditionnistes les plus réputées. Au VIII^e siècle, la position anti-traditionniste particulièrement vive en Irak prend déjà appui sur la réticence des premières générations à transmettre traditions du Prophète, à travers leur diffusion restreinte et les mises en garde contre la fausse attribution (*tadlīs*)⁶³². Nous pouvons mentionner à cet égard l'avertissement précoce d'Abū Yūsuf (m. 795), renommé *qāḍī* et disciple d'Abū Ḥanīfa, contre l'usage inconsidéré des Hadiths : « *le récit se multiplie tant qu'il en ressort des éléments qui sont inconnus, que ce soit en général ou par les juristes spécialisés (ahl al-fiqh), et qui ne sont pas non plus conformes ni au Coran ni à la Sunna. Gare aux hadiths solitaires (šādd al-ḥadīth), restez fidèles aux Hadiths admis collectivement (mā 'alayhi al-ğamā'a min al-ḥadīth), bien connus des juristes, et conformes au Coran et à la Sunna* ». Il ajoute : « *ce qui contredit le Coran ne provient pas du Prophète, même si un récit en fait état*⁶³³». Plus tardivement, dans

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ Asma HILALI, « Compiler, exclure, cacher. Les traditions dites « forgées » dans l'Islam sunnite (VI^e /XII^e siècle) », *Revue de l'histoire des religions*, 2011, vol. 228, n° 2, pp. 167-168.

⁶³² JOSEPH SCHACHT, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence, op. cit.*, p.50.

⁶³³ ABŪ YŪSUF, *Al-radd 'ala siyar al-Awzā'i*, Hyderabad, Lağnat hiyā' al-ma'ārif al-nu'mānia.,p.31.

les rangs traditionnistes, la vigilance envers les sources traditionnelles est aussi proclamée, notamment par Ibn Taymiyya, selon lequel « *seul un ignorant ou un despote* » peut nier que certains des Ahl al-Hadith « *prennent comme preuves des Hadiths forgés (āḥādīṭ mawḍū‘a) ou encore des précédents factices (aṭār mufta‘ala) et des récits inauthentiques sur des questions relatives aux fondements du droit (uṣūl) et à ses branches (furū’). Ils citent du Coran et des Hadiths des éléments dont ils ne saisissent pas le sens, qu’ils ont probablement interprétés de façon biaisée et mal authentifiés*⁶³⁴ ».

Les penseurs contemporains, rappelant les observations de ces savants majeurs, soulignent ainsi les facteurs objectifs qui conduisent à la multiplication des forgeries dans les récits rapportés du Prophète. Abū Rayya relève ainsi des exemples de fausses attributions de déclarations au Prophète qui interviennent dès son vivant, et se propagent à plus forte raison après sa mort. La parcimonie préconisée par les Compagnons dans la diffusion de récits prophétique, ainsi que l’interdiction de leur compilation écrite, rendent compte des dangers que la pratique comporte : dans une déclaration attribuée à ‘Āmir Ibn ‘Abdallāh, l’abondance (*al-iktār*) des récits est désignée comme le principal facteur de forgeries dans la religion⁶³⁵. Le processus s’est cependant intensifié, selon Ğamāl Al-Bannā, avec l’extension de l’empire musulman par les conquêtes, par laquelle la diversification culturelle des populations croyantes s’accompagne de nouvelles problématiques éthico-légales qui ne sont prises en charge ni par les orientations générales du Coran ni par les coutumes spécifiques de la Sunna médinoise prévalente⁶³⁶. Le besoin d’un référent juridique commun pour la formalisation de la loi pousse alors les savants à collecter des Hadiths remontant au Prophète. Cependant, le faible nombre de traditions authentiques objectivement disponibles ne pouvait satisfaire aux besoins exponentiels de la communauté. Les centaines de milliers de récits recueillis par les Traditionnistes ne peuvent donc résulter que d’un processus massif de forgerie : l’idée même de l’existence d’autant de traditions remontant au Prophète et répondant spécifiquement aux problématiques du IX^e siècle, nourrie par le récit traditionnel autour des expéditions pour le rassemblement des Hadiths (*al-riḥla fī ṭalab al-ḥadīṭ*), est rationnellement intenable⁶³⁷.

⁶³⁴ Taqī al-Dīn IBN TAYMIYYA, *Al-inṣtiṣār li-ahl al-aṭār*, Djeddah, Mağma‘ al-fiqh al-islāmī.,pp.37-38.

⁶³⁵ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, ‘*Adwā’ ‘ala al-sunna al-muḥammadiyya*, op. cit., p.35.

⁶³⁶ Ğamāl AL-BANNĀ, *Ğināyat qabīlat “ḥaddaṭānā”*, op. cit.,p.28.

⁶³⁷ *Ibid.*,p.29.

Cette pratique fut entérinée par les savants traditionnistes qui ont cherché à concilier les mises en garde du Prophète contre le mensonge avec la vocation première de leur profession, qui appuie sa légitimité sur l'accumulation de Hadiths susceptibles de constituer un fondement sacré de la religion⁶³⁸. A l'interdiction du mensonge au nom du Prophète est alors accolée la notion d'intentionnalité : la tradition célèbre relatée dans les *Ṣaḥīḥ*-s de Muslim et d'Al-Buḥārī d'après Rāfi' Ibn Ḥadiġ : « *le Prophète a dit : 'ne proférez point de mensonge à mon propos, celui qui ment à mon propos se réserve une place en enfer'* » », est prolongée dans d'autres versions d'après Anās et Abū Hurayra par l'expression « *celui qui, à dessein, profère des mensonges à mon propos se réserve une place en enfer* »⁶³⁹.

Un autre compromis formulé par les Traditionnistes pour permettre la prolifération des Hadiths passe par la promotion du principe de la forgerie pieuse (*al-waḍ' al-ṣāliḥ*)⁶⁴⁰. Al-Bannā relève ainsi que des savants, attachés à la prédominance de la règle coranique sur la doctrine des *maḍhab*-s, ont fait circuler des traditions promettant l'absolution de ses péchés à quiconque apprend certains versets. Ce type d'invention fut ainsi assimilé à une forme d'*iġtihād* autorisé⁶⁴¹. Cependant, Abū Rayya estime qu'en dépit de ses pieuses intentions, ce principe ouvre la voie aux forgeries non seulement dans les pratiques, mais aussi dans les croyances ('*aqā'id*)⁶⁴². En réalité, selon F. Rahman, ces compromis témoignent du fait que les Traditionnistes eux-mêmes ne considéraient pas leur activité comme strictement historique, mais y ont adjoint comme principe moteur une dimension morale manifeste, appuyée notamment un Hadith célèbre selon lequel le Prophète aurait affirmé « *tout ce qui est bon à dire peut être considéré comme mon propos* »⁶⁴³. L'inclusion, légitime, de nouvelles traditions adaptées aux différentes époques succédant la mort du Prophète, formulées dans un style littéraire et dans un esprit général proche de ses Hadiths, est alors dissociée de l'idée de forgerie pour constituer, au contraire, une manière de perpétuer la Sunna.

Parmi les différents développements qui conduisent à l'inflation des traditions prophétiques, les penseurs contemporains insistent en particulier sur le rôle du politique : ils avancent ainsi que la littérature des Hadiths, prétendant rendre compte d'expériences

⁶³⁸ G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĠPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*, pp. 66-69. ; Ğamāl AL-BANNĀ, *Ğināyat qabīlat "ḥaddaṭanā"*, *op. cit.*, p.43.

⁶³⁹ Ğamāl AL-BANNĀ, *Ğināyat qabīlat "ḥaddaṭanā"*, *op. cit.*, p.33.

⁶⁴⁰ Pour une analyse de l'attitude des savants traditionnistes à l'égard des « forgeries pieuses », voir : Lahcen DAAĪF, « Dévots et Renonçants : L'autre Catégorie de Forgeurs de Hadiths », *Arabica*, 2010, vol. 57, pp. 201-250.⁶⁴¹ Ğamāl AL-BANNĀ, *Ğināyat qabīlat "ḥaddaṭanā"*, *op. cit.*, p.29.

⁶⁴² Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, '*Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya*, *op. cit.*, p.97.

⁶⁴³ Fazlur RAHMAN, « Sunnah and Ḥadīth », *op. cit.*, p.29.

biographiques, répond en fait à des fonctions précises dans une logique d'administration de l'empire. Des récits sont attribués au Prophète afin d'asseoir une autorité califale menacée par les guerres civiles et les luttes intestines : Abū Rayya se range ainsi à l'idée que la forgerie des Hadiths prophétiques trouve ses origines à la fin du règne de 'Uṭmān, durant la sédition qui a abouti à son assassinat⁶⁴⁴. Al-Bannā souligne également l'apparition de Hadiths partisans, relatifs aux califats omeyyade ou abbasside, prohibant au nom de l'unité religieuse toute contestation politique du pouvoir, ou prédisant le règne des souverains successifs⁶⁴⁵. Pour Šahrūr, ce phénomène de falsification des Hadiths à échelle massive qui intervient dès le premier siècle de l'Islam sert de référence idéologique pour les mouvements politiques qui s'opposent et se contestent l'apanage de la référence au Prophète⁶⁴⁶.

D'autres facteurs ont également contribué, selon ces penseurs, à la forgerie de Hadiths. Les conflits religieux provoquent notamment les résistances des *zanādiqa*, les « faux convertis », qui multiplient des Hadiths allant à l'encontre de la Sunna prophétique afin de porter atteinte à la religion⁶⁴⁷. Des figures de *zanādiqa* célèbres sont ainsi mentionnées dans la Tradition, comme Ibn Abī al-'Awǧā' qui aurait déclaré, avant son exécution, avoir inventé quatre mille traditions qui autorisent le proscrit et proscrivent ce qui est permis (*tuḥallilu al-ḥarām wa tuḥarrimu al-ḥallāl*)⁶⁴⁸. Parmi les facteurs mentionnés figure également le pouvoir rhétorique du recours à l'autorité prophétique dans les conversations quotidiennes, mais surtout dans la controverse légale. Les forgeries des partisans des *madḥab*-s pour soutenir leurs doctrines représentent ainsi un aspect majeur de la critique de l'*isnād* comme instrument principal d'authentification des Hadiths. Abū Rayya soutient en effet que « *l'examen du matn démontre que la plupart des hadiths qui emplissent les livres de fiqh sont des calques des opinions juridiques des fuqahā* »⁶⁴⁹.

De ces différents développements, les penseurs critiques contemporains retiennent qu'il est difficile, sinon impossible, de distinguer les Hadiths authentiques parmi la masse des forgeries. Sayyid Aḥmad Ḥān, dans sa réponse à Muir, récuse l'impression donnée par l'orientaliste que l'invention de Hadiths était une conspiration délibérée des savants : le travail

⁶⁴⁴ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, 'Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya, op. cit.,p.91.

⁶⁴⁵ Ġamāl AL-BANNĀ, Ġināyat qabīlat "ḥaddaṭānā", op. cit.,pp.29-31.

⁶⁴⁶ Muḥammad ŠAHRŪR, Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira, op. cit.,pp.566-569.

⁶⁴⁷ G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĠAYRAĠPŪRĪ, The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective, op. cit.,p.75.

⁶⁴⁸ Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, 'Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya, op. cit.,p.94.

⁶⁴⁹ Ibid.,p.95.

des Traditionnistes était en effet, dans l'ensemble, motivé par de pieuses intentions et par un effort sincère de distinguer le vrai du faux⁶⁵⁰. Cependant, malgré les tris successifs entrepris, même les plus prestigieux d'entre eux n'ont pu contenir la « *marée de traditions forgées qui déferla sur le deuxième siècle de l'Islam*⁶⁵¹ », parfois à leurs dépens : la pratique de la fausse attribution (*tadlīs*) de Hadiths à des autorités respectées s'est étendue aux figures majeures du Traditionnisme, notamment Ibn Ḥanbal et Ibn Ma'īn⁶⁵².

F. Rahman reconnaît cependant le bénéfice de l'*isnād* dans la réduction de la falsification des Hadiths. L'examen de la chaîne de transmission par les Traditionnistes a donné naissance, selon lui, à un corpus conséquent d'informations biographiques authentiques. Toutefois, cette capacité à discriminer négativement les traditions forgées ne fait pas de l'*isnād* un instrument d'authentification positif, c'est-à-dire un moyen de démontrer que des transmetteurs, même fiables, ont effectivement diffusé les traditions en question. L'apparition relativement tardive de l'*isnād* à la fin du premier siècle de l'Islam rend impossible son efficacité certaine : des Hadiths à caractère prédictif par exemple, mentionnés dans les deux *Ṣaḥīḥ*-s, possèdent des chaînes de transmission solides en dépit d'un contenu objectivement non-historique⁶⁵³. Al-Bannā considère également que le « passage au tamis (*ġarbala*) » des Hadiths mené par la discipline de la critique des autorités (*al-ġarḥ wal-ta'dīl*), qui aboutit à une réduction substantielle du nombre de Hadiths retenus dans les compilations canoniques, se révèle plus quantitatif que qualitatif : le processus a donc échoué à affirmer l'essentiel, c'est-à-dire la référence au Coran comme seule source légitime, mais a permis d'éloigner les déviations les plus dangereuses⁶⁵⁴.

Cette attention portée à l'historicité de la littérature des Hadiths par les penseurs critiques contemporains remet donc en jeu les certitudes orthodoxes autour de la codification de la Sunna : les procédés de transmission et d'authentification des traditions qui structurent la pensée religieuse classique sont, selon eux, voués à s'appuyer sur des bases plus solides ou à être contournés. Il s'agit donc d'examiner, dans les prochains développements, la controverse sur la littérature des Hadiths du point de vue des défenseurs de son authenticité.

⁶⁵⁰ Sir Sayyid Ahmad KHAN, « Essay on Mohammedan Traditions », *op. cit.*, p.312.

⁶⁵¹ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ġadīd*, *op. cit.*, p.14.

⁶⁵² G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĠPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*, p.81.

⁶⁵³ Fazlur RAHMAN, « Sunnah and Ḥadīth », *op. cit.*, p.29.

⁶⁵⁴ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ġadīd*, *op. cit.*, p.18.

III) Les modalités traditionnelles de transmission de la Sunna au fondement de l'infaillibilité du culte musulman

A) La transmission orale garante de la préservation de l'héritage traditionnel

Une abondante littérature vouée à répondre aux défis des orientalistes et des critiques musulmans s'attache à réaffirmer la cohérence du récit historique traditionnel relatif à la codification de la littérature des Hadiths. De manière plus fondamentale, l'enjeu historiographique vise alors à appuyer l'épistémologie qui rend nécessaire le recours aux Hadiths dans la fondation des savoirs humains. Les défenseurs contemporains de l'authenticité de la connaissance traditionniste soulignent dans ce but les conditions culturelles spécifiques de son émergence, et cherchent à l'inscrire dans un souci de scientificité, représenté par l'adhésion stricte aux règles classiques de la théorie traditionniste (*uṣūl al-ḥadīth*).

L'historiographie orthodoxe contemporaine qui dépeint l'émergence de cette littérature durant les trois premiers siècles de l'Islam s'appuie d'abord sur les *aḥbār* et Hadiths contenus dans les compilations canoniques : en réfutation des thèses critiques qui rapportent la collecte des traditions à des velléités politiques ou doctrinales tardives, cette référence préalable permet de situer son impulsion dans des motivations principalement religieuses, au plus près de la Sunna du Prophète et de la dévotion de ses premiers disciples. Les sources qui s'inscrivent dans la tradition historique classique, principalement celle des *ṭabaqāt*, sont également convoquées: les principaux ouvrages mentionnés par les traditionnistes contemporains sont le *tadkirat al-ḥuffāz* d'Al-Dāhabī (m.1348), le *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* d'Ibn Sa'd (m.845), et *Al-riḥla fī ṭalab al-ḥadīth* d'Al-Ḥaṭīb Al-Baġdādī (m.1071). Enfin, la littérature relative aux diverses branches de la Science des Hadiths s'affirme comme l'autorité de référence dans l'articulation de l'Islam sunnite : les réflexions contemporaines autour de l'authenticité épistémologique des Hadiths s'appuient sur les conceptions formulées à partir du XI^e siècle, par Ibn 'Abd al-Barr (m.1071), Ibn al-Ġawzī (m. 1201), Taqī al-dīn al-Subkī (m. 1284), Al-Tabrīzi (m. 1340), ou encore Al-Qaṣṭalānī (m.1517).

La réfutation des thèses sceptiques passe d'abord par l'insistance sur le rôle fondateur de la préservation mnémonique dans la constitution du savoir religieux islamique. La fiabilité

de la transmission orale des Hadiths est ainsi assurée par la mémoire remarquable des premiers Arabo-musulmans illettrés, qui ont conservé leur héritage sans recours à l'écriture⁶⁵⁵. Les défenseurs de la Sunna rappellent ainsi l'abnégation avec laquelle ses disciples ont observé les actes du Prophète et assimilé ses paroles. Abū Hurayra, par exemple, aurait sacrifié ses occupations mondaines pour côtoyer le Prophète et mémoriser fidèlement ses dires⁶⁵⁶. Plus généralement, la coutume en vogue parmi les Compagnons consistait, lors de chaque rencontre, à se tenir au fait des Hadiths du Prophète, en prenant grand soin de la véracité des récits. Comptant sur la mémoire fidèle de ses Compagnons, le Prophète leur a lui-même demandé de répandre ses Hadiths avec précision, et de les enseigner aux croyants⁶⁵⁷.

La transmission vivante d'autorité en autorité constitue donc le moyen privilégié de préservation du savoir, y compris pour le Coran lui-même, dont l'authenticité infaillible repose moins sur son support écrit que sur l'assurance de sa mémorisation fidèle par les premiers musulmans⁶⁵⁸. Les défenseurs des Hadiths historicisent donc le Coran pour mieux élever la Sunna : dès lors que le premier a été révélé oralement et conformément aux nécessités de la contingence, la validité historique des corpus de la Sunna ne peut être réfutée sur la base de ce même argument⁶⁵⁹. Par conséquent, puisque l'infaillibilité du Coran est acquise pour toutes les mouvances religieuses de l'Islam, c'est bien la transmission orale qui garantit la pureté de l'héritage religieux. C'est donc l'écriture, intervenue plus tardivement, qui est soumise au doute. Dans cette perspective, les documents écrits, à moins d'être attestés par des témoins vivants, ne peuvent constituer un gage d'autorité : d'abord, parce que les émissaires envoyés par le Prophète ne transportaient pas des pages écrites du Coran pour authentifier leurs dires ou appuyer leur autorité dans les provinces où ils étaient chargés de transmettre le message divin. Ensuite, c'est oralement que le Prophète a indiqué de nombreuses précisions quant aux règles fondamentales du culte aux musulmans, notamment au sujet du rite de la prière⁶⁶⁰. C'est ainsi que la Révélation a été transmise à Muḥammad, et que ce dernier mettait en œuvre et complétait les commandements du Livre.

⁶⁵⁵ Ṭaha AL-BIŠRĪ, « 'Uṣūl al-'islām : al-kītāb, al-sunna, al-'iğmā', al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.704.

⁶⁵⁶ Muḥammad Zubayyr ŠIDDIQĪ, « The Sciences and Critique of Ḥadīth », in P.K KOYA (dir.), *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities*, National Book Service., Lahore, 1996.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp.7-8.

⁶⁵⁸ Ṭaha AL-BIŠRĪ, « 'Uṣūl al-'islām : al-kītāb, al-sunna, al-'iğmā', al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.704.

⁶⁵⁹ Muḥamad 'Ağāğ AL-ḤĀTĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, op. cit., p. 133. ; Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, 1^{re} éd., Le Caire, Maktabat al-Sunna, 1989., p.421.

⁶⁶⁰ Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, op. cit., pp. 413-414.

Les défenseurs contemporains de la Sunna réitèrent donc le récit de l'historiographie musulmane classique, qui décrit le processus de transmission des Hadiths comme étant essentiellement oral, au moins au premier siècle. De la même façon que les juristes musulmans ont préféré le témoignage vivant à la preuve documentaire, les Traditionnistes ont insisté sur la supériorité de la transmission personnelle des Hadiths hérités du Prophète. Dans ce contexte, l'écriture n'a de valeur que comme complément à la mémoire : elle n'est pas indispensable pour établir la certitude historique, et en tout cas nullement dotée d'une probité inhérente ou supérieure à l'oralité⁶⁶¹. Şiddīq Ḥasan Ḥān relève ainsi, dans un ouvrage consacré à la méthodologie d'approche des compilations de Hadiths canoniques, que les Compagnons et Epigones s'en tenaient de préférence au livre de Dieu et à la transmission orale de la Sunna, tandis que l'écriture ne s'est imposée que par nécessité, avec l'expansion de l'Islam et la diversification de ses doctrines⁶⁶². Al-Albānī reconnaît également, à l'occasion de sa réédition du *Kitāb al-ʿilm* d'Abū Ḥaytama Al-Nasāʿī (m.849), qu'une controverse s'est tenue parmi les *Salaf-s* à propos de l'écriture des Hadiths, nourrie par de nombreux récits de chaque côté du débat. Cependant, la licéité voire l'obligation de les écrire s'est établie avec le temps, témoignant, contrairement à ce qu'avancent les Coranistes, du souci de préserver de la corruption cette source indispensable à l'explicitation du Coran et des pratiques rituelles fondamentales⁶⁶³. Après la compilation de collections transcrites des Hadiths, la transmission orale est toutefois restée une vertu plutôt qu'un vice, voire même un idéal. Dans les représentations biographiques traditionnelles, et par-delà le prestige de sa compilation écrite, Al-Buḥārī est avant tout reconnu pour sa capacité à apprendre par coeur jusqu'à six cent mille Hadiths, alors que ses disciples corrigeaient leurs manuscrits en les comparant à ce qu'il n'avait retenu que de mémoire⁶⁶⁴.

De ce point de vue, les critiques apposées aux modalités de la transmission selon le sens (*riwāya bil-ma'nā*) sont inversées au profit de la certitude de l'oralité : pour Ṭaha Al-Biṣrī, cheikh azhari et auteur d'une réponse aux thèses de Muḥammad Tawfīq Şidqī, la multiplication des voies de transmission et des formes des récits participent, en elles-mêmes, de leur authenticité⁶⁶⁵. Toutefois, les défenseurs contemporains de la doctrine orthodoxe insistent plus

⁶⁶¹ *Ibid.*, pp. 415-416.

⁶⁶² Şiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-Ḥiṭṭa fī dīkr al-ṣiḥāḥ al-sitta*, Oman, Dār ʿAmmār., p.53.

⁶⁶³ Abū Ḥaytama AL-NASĀʿĪ, *Kitāb al-ʿilm*, 2^e éd., Damas, Al-Maktab al-Islāmī, 1983., p.11.

⁶⁶⁴ Muḥammad ʿALĪ, « Collection and Preservation of Ḥadīth », in P.K KOYA (dir.), *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities.*, Lahore, National Book Service, 1996., p.26.

⁶⁶⁵ Ṭaha AL-BIṢRĪ, « ʿUṣūl al-ʿislām : al-kīṭāb, al-sunna, al-ʿiḡmāʿ, al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.705.

généralement sur l'attention particulière accordée par les disciples du Prophète à la précision des récits rapportés de lui : la règle observée parmi les Compagnons consiste en effet à s'en tenir à la lettre, et à ne recourir à la transmission selon le sens qu'en cas de nécessité, en signalant systématiquement les occurrences où le récit ne relève pas des termes exacts employés par le Prophète⁶⁶⁶. Les conditions strictes selon lesquelles la paraphrase a été pratiquée rendent alors la marge d'erreur négligeable : elle n'est autorisée qu'aux fidèles disciples du Prophète, aptes à saisir et transmettre précisément le sens de ses dires. La plupart des variations présentes dans la littérature des Hadiths ne modifient donc pas la substance du récit, notamment en ce qui concerne les pratiques rituelles fondamentales⁶⁶⁷. La transmission selon le sens ne relève pas, en outre, d'une licence épistémologique que se seraient indûment accordés les Compagnons et Epigones, puisqu'elle s'inspire de la Sunna du Prophète lui-même : les divergences des récits transmis de lui ne tiennent pas uniquement aux reformulations des témoins, mais s'expliquent également par la multiplication des séances données par le Prophète, qui a pu aborder un même sujet à diverses occasions, en adaptant son discours à son auditoire⁶⁶⁸.

B) Une consignation écrite précoce et continue

Parmi les réponses aux défis adressés à l'authenticité des Hadiths, certains penseurs adoptent cependant la préférence contemporaine pour la preuve écrite. Ils s'appuient ainsi sur la démonstration d'une mise à l'écrit précoce de cette littérature, qu'ils représentent dans un *continuum* depuis l'époque du Prophète jusqu'à la période actuelle. Dans cette perspective, il peut être établi que l'écriture s'inscrit déjà dans une tradition bien ancrée dès le premier siècle : plusieurs récits démontrent en effet que certains Compagnons ont enregistré l'exemple du Prophète dans des *ṣahīfa*-s, dont les copies furent conservées par leurs familles ou leurs disciples (*tābi 'īn*)⁶⁶⁹. Parmi les écrits qui ont été composés du vivant du Prophète figurent la *Ṣahīfa* de 'Abdallāh ibn 'Amr Ibn Al-'Āṣ dite *Al-ṣahīfa al-ṣādiqa*, dont le contenu fait l'objet d'un chapitre important dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, ou celle de 'Ālī Ibn Abī Ṭālib relative au prix du sang et aux conditions de libération du captif, mentionnée dans un Hadith d'après Abū Ḡuḥayfa, relaté par Al-Buḥārī. D'autres textes que le Coran, rédigés à la demande du Prophète, sont aussi cités dans la Tradition : le *Ṣahīḥ* d'Al-Buḥārī fait part d'un écrit sur la *zakāt* destiné à Abū Bakr, le *Muwatta'* de Mālik relève une missive envoyée à 'Amru Ibn Ḥazm, son

⁶⁶⁶ Muḥamad 'Aḡāḡ AL-ḤATĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, op. cit., p.127.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p.137.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ Muḥammad 'ALĪ, « Collection and Preservation of Ḥadīth », op. cit., pp.25-26.

gouverneur au Yémen, à propos des fondements de l'islam, et les *Ṭabaqāt* mentionnent un document rédigé pour le yéménite Wā'il Ibn Ḥaḡar à propos des interdits religieux (*muḥarramāt*). Des missives enjoignant les dirigeants arabes à rejoindre l'islam ont également été regroupées par Šams al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī Ibn Ṭūlūn (m.1546) dans son ouvrage dans *'I'lām al-sā'ilīn 'an kutub sayyid al-mursilīn* ⁶⁷⁰. Contrairement aux thèses des orientalistes qui tendent à situer l'origine de la littérature des Hadiths à la fin du VIII^e siècle, les défenseurs de la Sunna estiment que ces éléments démontrent la place bien établie de l'écrit dans la transmission authentique des Hadiths. Les documents rédigés du vivant du Prophète constituent de fait, selon eux, une part significative des Hadiths relatés par les compilations ultérieures⁶⁷¹.

La première démarche de collection officielle des Hadiths (*tadwīn*) est attribuée, dans la Tradition, au calife omeyyade 'Umar 'Abd al-Azīz (r.717-720), qui prend des mesures pour éviter la disparition de cette connaissance avec la mort progressive de ses premiers gardiens. Le Traditionniste médinois Abū Bakr ibn 'Umar Ibn Ḥazm (m.719) est initialement chargé d'écrire tous les Hadiths du Prophète et de 'Umar, mais le projet est concrétisé par Al-Zuhrī (m.742), décrit par Ibn Sa'd comme le premier à avoir composé des manuscrits prolixes consacrés aux Hadiths⁶⁷². Ce geste encourage d'autres initiatives : parmi les ouvrages mentionnés par le bibliographe *Ibn al-Nadīm* (m.995) dans son *Fihrist*, aujourd'hui perdus, figurent ceux d'Abū Qilaba (m.723) ou de Makḥūl (m.734), qui aurait écrit un livre sur la Sunna après avoir parcouru l'Égypte et la Syrie pour regrouper des Hadiths. La génération suivante de Traditionnistes poursuit ce travail de collecte et de compilation, dont les figures principales sont 'Abd al-Mālik ibn 'Abd al-'Azīz Ibn Ğurayġ (m.760) à la Mecque, Sa'd Ibn 'Arūba (m.775) en Irak, Al-Awzā'ī (m.774) en Syrie, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḡman (m.775) à Médine, Zā'ida Ibn Qudāma (m.778) et Sufyān Al-Ṭawrī (m.778) à Koufa, ou encore Ḥammād Ibn Salama (m.783) à Basra. Le contenu de leurs ouvrages, également perdus, est brièvement décrit par *Ibn al-Nadīm*: ils sont, pour la plupart, organisés comme des livres de *fiqh*, divisés en chapitres consacrés à des questions légales. Selon le spécialiste des Hadiths syrien Nūr al-dīn 'Itr (m.2020), il s'agit probablement de la méthodologie qui a inspiré *Muwaṭṭa'* de Mālik. Deux des

⁶⁷⁰ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḡaġ al-naqd fī 'ulūm al-ḡadīṭ*, 2^e éd., Damas, Dār al-Fikr, 1979., pp.47-48 ; Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fīl tašrī' al-islāmī*, op. cit., p.77.

⁶⁷¹ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḡaġ al-naqd fī 'ulūm al-ḡadīṭ*, op. cit., p.49.

⁶⁷² Muḥammad Zubayyr ŠIDDIQĪ, « Hadīth- a subject of keen interest », in P.K KOYA (dir.), *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities*, Lahore, National Book Service, 1996., p.10.

écrits de Sufyān Al-Ṭawrī, cependant, sont décrits comme proches des recueils de Hadiths ultérieurs⁶⁷³.

La chronologie en sept séquences proposée par Nūr al-dīn ʿItr est, de ce point de vue, représentative du récit historique soutenu par les défenseurs d’une tradition écrite des Hadiths ancrée aux origines de l’Islam⁶⁷⁴ : il souligne que l’écriture de certaines traditions dans des collections à usage personnel est pratiquée tout au long du premier siècle, du vivant du Prophète et avec son autorisation. Du début du VIII^e siècle jusqu’au début du IX^e siècle, à partir de l’ordre officiel donné par Umar II, l’écriture vise à constituer une source religieuse universelle pour les croyants, regroupée dans des ouvrages organisés (*taṣnīf*). Du IX^e siècle à la moitié du X^e siècle, la littérature des Hadiths est caractérisée par la compilation des six livres canoniques, par une critique systématique des transmetteurs et par une généralisation de ce savoir⁶⁷⁵. A cette période apparaissent les diverses branches de la science des Hadiths, auxquelles sont consacrés des ouvrages distincts. De la seconde moitié du X^e siècle jusqu’au début du XIV^e siècle, l’érudition autour des Hadiths s’affine : les ouvrages produits à la période classique sont étudiés, commentés, et réajustés selon les règles strictes de la transmission, tandis que des collections (*ḡāmiʿ*) regroupant l’ensemble de ces savoirs émergent. La période qui s’étend du XIV^e au XVI^e siècle représente la finalisation des sciences des Hadiths, sous les influences successives d’Al-Nawawī (m.1277), Al-ʿIrāqī (m.1403), Ibn Ḥaḡar Al-ʿAsqalānī (m.1449) et Al-Suyūṭī (m.1505). Puis du XVI^e siècle à l’orée de l’ère contemporaine, ʿItr identifie une période de déclin de cette science religieuse, au cours de laquelle la production littéraire se résume à des abrégés (*muḥtaṣar*) et des discussions terminologiques sans envergure. La dernière étape est donc celle du renouveau, à partir de la fin du XIX^e siècle, sous l’impulsion de l’école indienne de Ṣāh Wallī Allāh, et qui s’affirme au cours du XX^e siècle en réaction aux assauts venus des orientalistes et de leurs émules parmi les penseurs musulmans.

Cette vision rejoint en partie celle proposée par l’historiographie classique : elle s’inspire de la structure qui se dégage des *Tadkīrat al-ḥuffāz* d’Al-Ḍahabī, dont l’influence fut significative sur l’auto-représentation généalogique du Traditionnisme, en élargissant son découpage chronologique pour y inclure les développements postérieurs au XIII^e siècle⁶⁷⁶.

⁶⁷³ *Ibid.*, p.10.

⁶⁷⁴ Nūr al-dīn ʿITR, *Manḡ al-naqd fī ʿulūm al-ḡadī*, op. cit., pp.58-71.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.50.

⁶⁷⁶ Pour une analyse condensée de la vision historique d’ Al-Ḍahabī, voir Lucas SCOTT, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal.*, op. cit., pp.63-112.

L'objectif est d'intégrer la génération du Prophète, des Compagnons et des Successeurs dans la tradition plus large de l'érudition traditionniste, cristallisée par les ouvrages historiographiques des XIII-XIV^e siècles, et qui trouve son aboutissement avec les savants contemporains. Retraçant une chaîne ininterrompue (*silsila mutawātira*) du savoir, la littérature des Hadiths a permis à « *quiconque, à chacune de ces époques, de trouver la voie vers la connaissance du Hadith authentique et sa distinction du reste, de sorte que le Hadith du Prophète nous est parvenu épuré et inaltéré*⁶⁷⁷ ».

Cette littérature revoit cependant certains éclairages, en particulier à propos du transfert de la mémoire aux livres dans les modes de transmission de la Tradition, qui est situé dans l'articulation historique classique à la troisième ou quatrième génération de disciples du Prophète. Marginalisant le rôle de l'écriture aux origines du Hadith, Al-Ḍahabī soutient par exemple que le savoir des Compagnons et Successeurs était mnémonique jusqu'à la première compilation d'Al-Zuhrī sur demande du calife⁶⁷⁸. Les Traditionnistes contemporains estiment que cette idée, également défendue par Abū Ṭālib al-Makki et Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, relève d'une erreur d'interprétation de certains récits, dont le plus récurrent est celui relaté d'après Al-Darāwardī (m.803) : «le premier à avoir compilé et écrit le savoir est Ibn Ibn Šihāb (*'awwal man dawwana al-'ilm wa katabahu ibn Šihāb*⁶⁷⁹ »). Nūr al-dīn 'Itr souligne que l'officialisation de l'écriture sous Umar II, à laquelle la tradition en question fait référence, ne signifie pas que la pratique ait été inexistante auparavant, mais plutôt qu'elle a pris une dimension significative et systématisée dans l'articulation de l'islam sunnite : le processus passe donc de la consignation à la compilation (*tadwīn*), préservant, dans les deux cas, le lien épistémologique scripturaire avec l'époque du Prophète⁶⁸⁰. Le Traditionniste saoudien d'obédience salafiste Muḡammad Ibn Maḡar Al-Zahrānī, en s'appuyant sur le *Taqyīd al-'ilm* d'Al-Baḡdādī, considère même que le projet explicite de compilation de la littérature des Hadiths aurait commencé dès l'époque du Prophète sous l'impulsion de certains Compagnons⁶⁸¹.

⁶⁷⁷ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḡaḡ al-naqd fī 'ulūm al-ḡadīṭ*, op. cit.,p.72.

⁶⁷⁸ Lucas SCOTT, *Constructive Critics, ḡadīṭ Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn ḡanbal.*, op. cit.,p.67.

⁶⁷⁹ Šams al-dīn AL-ḌAHABĪ, *Siyar a'lām al-nubala'*, 11^e éd., Beyrouth, Al-Risāla, 1996, n° 5.,p.334.

⁶⁸⁰ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḡaḡ al-naqd fī 'ulūm al-ḡadīṭ*, op. cit.,pp.49-50.

⁶⁸¹ Muḡammad Ibn Maḡar AL-ZAHRĀNĪ, *Tadwīn al-Sunna al-Nabawia*, 1^{re} éd., Riad, Dār al-Hijra, 1996.,pp.65-66.

C) *Les théories et normes de la critique des Hadiths, au croisement de l'examen historique et du mandat sacré*

Par-delà la valeur intrinsèque de la transmission oralisante ou écrite, c'est, en définitive, la certitude de l'authentification par l'*isnād* qui est réaffirmée à travers l'enjeu historiographique : pour les savants traditionnalistes, les Compagnons et Epigones sont les précurseurs des normes théorisées par la science des Hadiths entre les IX^e et XIII^e siècles. L'*isnād* est, dès leur époque, le moyen premier de distinguer la religion authentique de l'innovation. La solidité de la chaîne de transmission du savoir marque alors le statut des défenseurs de la religion, au point de devenir, elle-même, l'essence de la certitude du savoir⁶⁸².

Contrairement aux conclusions des historiographies critiques contemporaines, occidentales ou musulmanes, qui rapportent l'*isnād* à une création rétrospective apparue au VIII^e siècle, les défenseurs de l'authenticité des Hadiths affirment que la précaution accordée à la fiabilité des narrateurs et à la continuité de la transmission est incarnée historiquement, et conformément aux critères ensuite canonisés, par les premiers disciples du Prophète. Leurs pratiques de transmission préfigurent ainsi les conditions de recevabilité du témoignage à partir de la probité ou de la droiture des témoins (*tiqa*, 'adl), selon lesquelles la certitude d'un récit relaté par une autorité fiable à une autre qui possède les mêmes qualités est établie catégoriquement. Qu'importe la modalité précise de la transmission, *verbatim*, écrite ou paraphrasée, le témoignage doit être, dans ces conditions, considéré comme authentique⁶⁸³. De la même façon, si l'écriture divorce de sa corroboration par une autorité fiable, il ne peut lui être accordé aucune valeur intrinsèque. Dès lors, Mustafā Al-Sibā'ī (m.1964), en réfutation des thèses qui affirment que la compilation tardive de la Sunna introduit inévitablement le doute à propos de ses contenus, soutient que la diffusion à la fois écrite et orale de la Tradition depuis l'époque des Compagnons jusqu'à la fin du premier siècle assure une transmission du savoir et de la mémoire continue et hermétique aux forgeries⁶⁸⁴.

En effet, les défenseurs de la doctrine orthodoxe de l'authenticité estiment que le problème de la forgerie survient progressivement, à partir des schismes politiques qui conduisent à l'assassinat du calife 'Utmān Ibn 'Affān⁶⁸⁵. Les maux évoqués par les défenseurs des Hadiths sont essentiellement les mêmes que ceux diagnostiqués par leurs critiques

⁶⁸² J. ROBSON, « The isnād in Muslim Tradition », *op. cit.*, p.163.

⁶⁸³ Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Difā' an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, *op. cit.*, p. 413.

⁶⁸⁴ Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil tašrī' al-islāmī*, *op. cit.*, p.173.

⁶⁸⁵ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḥağ al-naqd fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, *op. cit.*, p.55, Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil tašrī' al-islāmī*, *op. cit.*, p.92.

contemporains : les motivations politiques qui encouragent le genre des *faḍā'il*, les oppositions doctrinales qui donnent naissance aux écoles de droit, les erreurs pieuses ou encore les inventions des *zanādiqa* conduisent conjointement à l'innovation blâmable (*bid'a*), principalement par la fabrication de traditions. Cependant, les efforts mis en place par les savants pour éradiquer ce phénomène ont permis d'établir des critères objectifs pour séparer le bon grain de l'ivraie. De ce point de vue, la codification littéraire de la critique des Hadiths a surtout entériné les pratiques existantes parmi les premiers musulmans : dès les premiers schismes communautaires, l'*isnād* apparaît comme moyen d'authentification des traditions. Les Compagnons, gardiens de l'authenticité des récits rapportés du Prophète, ont appelé à la précaution dans la transmission et la réception des Hadiths, ce qui révèle non pas leur réticence de principe à la propagation de ces récits, mais plutôt leur souci premier de maintenir la véracité du dire. Parmi les précurseurs de ce qui constituera par la suite la discipline de l'évaluation biographique des autorités (*al-ḡarḥ wal-ta'dīl*) figurent, dans cette génération, 'Abdallāh Ibn 'Abbās (m.687), 'Ubāda Ibn al-Sāmit (m.655) ou Anas Ibn Mālik (m.709)⁶⁸⁶.

L'aspect rudimentaire de l'*isnād* à ce stade s'explique, selon Nūr al-dīn 'Itr, non par l'inconsistance des transmetteurs, mais par l'étendue encore restreinte des forgeries, puisque des autorités ayant fréquenté le Prophète sont encore en vie et permettent de contrôler la rectitude des traditions⁶⁸⁷. C'est avec la *riḥla fī ṭalab al-'ilm* que le principe se généralise, jusqu'à devenir obligatoire pour la collecte et la transmission des récits. L'ensemble de ces critères de discrimination des traditions, séparant la forgerie de l'authentique, montrent qu'à la fin du VII^e siècle de l'Islam étaient déjà établis les principes fondamentaux qui furent systématisés au cours des deux suivants, puis regroupés ensuite, à partir du X^e siècle, dans la littérature des normes des Hadiths (*muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ*)⁶⁸⁸. La critique textuelle se constitue, tout au long de ce parcours, en une doctrine de l'authenticité qui distingue les Hadiths sur une échelle théorique allant de l'authentique (*ṣaḥīḥ*) au faible (*ḍa'īf*), déclinée selon des règles précises du point de vue du contenu des traditions et de leurs chaînes de transmissions, en s'intéressant aux failles possibles dans les récits, aux modes de transmission ou d'acquisition valables, et aux requis individuels du savant⁶⁸⁹. Ibn Ṣalāḥ Al-Šahrazūrī (m.1288) identifie le qāḍī persan Abū Muḥammad al-Rāmahurumzī (m.971), auteur d'*Al-muḥaddiṭ al-fāṣil bayna al-rāwī wal-wā'ī*,

⁶⁸⁶ Nūr al-dīn 'ITR, *Manḥağ al-naqd fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, op. cit.,p.56.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fīl tašrī' al-islāmī*, op. cit.,pp.109-110. ;Muḥammad Zubayyr ŠIDDIQĪ, « Hadīth- a subject of keen interest », op. cit.,pp.6-7.

⁶⁸⁹ Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fīl tašrī' al-islāmī*, op. cit.,pp.127-128.

comme étant le premier à avoir rédigé un ouvrage majeur dans cette discipline. Ce premier effort est complété par Al-Naysabūri (m.1014), auteur du *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīth*. Les générations de savants se succèdent ensuite en systématisant les codes de cette littérature, notamment avec les ouvrages d'Al-Baġdādī et du *qāḍī ʿIyād* (m.1149), avant d'atteindre l'apogée de cet art avec la *Muqaddima* d'Ibn Ṣalāḥ Al-Šahrazūrī, qui regroupe l'ensemble des savoirs précédents. Cet ouvrage constitue le pilier de la discipline des Hadiths pour la génération suivante de savants, dont les productions les plus influentes sont le *Taqrīb* d'Al-Nawawī, le *Tadrīb* d'Al-Suyūṭī, l'*Iḥtišār fi-ʿulūm al-ḥadīth* d'Ibn Kaṭīr Al-Dimašqī (m.1373), *Alfiatu al-ḥāfiẓ* d'Al-ʿIrāqī, et *Nuḥbat al-fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-aṭār* d'Ibn Ḥaġar Al-ʿAsqalānī. Parallèlement, une littérature de synthèse des traditions forgées et des transmetteurs exclus se constitue : les penseurs contemporains se réfèrent aux ouvrages majeurs produits dans les genres des *ʿIlal al-ḥadīth*, qui s'occupe d'identifier les différentes failles dans les Hadiths, des *mawḍūʿāt*, regroupant les traditions fabriquées, ou encore de la désignation des transmetteurs suspects. Le phénomène de la forgerie d'*isnāds* par exemple, constitue une préoccupation majeure des premiers traditionnistes, qui regroupent sous la notion d'ajout (*ziyāda*) ses différentes manifestations, depuis l'attribution au Prophète des dires d'autorités ultérieures, à l'ajout d'éléments dans le contenu du récit lui-même (*idrāġ*), en passant par l'inclusion d'autorités supplémentaires dans une chaîne de transmission (*ittiṣāl al-mursal*).

Cependant, il faut relever avec J. Brown deux traits majeurs qui distinguent la perspective historique des théoriciens traditionnistes et celle des critiques occidentaux. D'abord, alors que ces derniers représentent la critique des Hadiths comme un développement diachronique, qui progresse du *Muwaṭṭaʿ* jusqu'aux compilations canoniques, les savants musulmans à partir du X^e siècle abordent la masse des traditions simultanément disponibles de manière synchronique : le phénomène de rétroprojection de l'*isnād*, par exemple, se conçoit comme l'attribution au Prophète d'un récit émanant d'un Compagnon (*rafʿ al-mawqūf*), face auquel le travail critique du *muḥaddiṯ* consiste à opérer un choix entre deux traditions concurrentes et potentiellement valides. En d'autres termes, s'il est établi qu'une fabrication de l'*isnād* est intervenue sur un même Hadith attribué à la fois au Prophète (*marfūʿ*) et à un Compagnon (*mawqūf*), la version attribuée au Prophète est considérée comme une rétroprojection, tandis que celle attribuée au Compagnon est jugée authentique.

Ensuite, contrairement à l'approche schachtienne, la coexistence d'*isnāds mawqūf* et *marfūʿ* pour une même tradition n'est pas nécessairement perçue par les Traditionnistes comme

le signe d'une forgerie⁶⁹⁰. Les critiques des Hadiths, à l'image d'Al-Naysābūrī, ont certes composé une littérature réservée à l'exclusion des transmetteurs réputés pour élever indûment leurs traditions au Prophète⁶⁹¹. Cependant, toutes les rétroprojections ne sont pas conpues : il est possible que deux versions fiables d'un même Hadith coexistent, si les transmetteurs qui les portent sont d'une probité équivalente. Al-Bağdādī, Al-Širāzī (m.1083) et Ibn Al-Ġawzī (m.1200) ont également soutenu la possibilité que sur un même sujet, un Compagnon cite le Prophète directement, produisant donc un Hadith *marfū* ' , mais le paraphrase ensuite à travers un Hadith *mawqūf*⁶⁹².

Pour les défenseurs contemporains des Hadiths, ces principes critiques mis en place par leurs prédécesseurs médiévaux pour lutter contre les forgeries ont vocation à être appliqués sans réserve. Al-Šawkānī et Al-Albānī souscrivent ainsi à la possible coexistence de deux chaînes de transmissions pour un même Hadith : dans le *Nayl al-Awṭār* d'Al-Šawkānī figure par exemple le Hadith « *celui qui ne nourrit pas l'intention de jeûner avant l'aube, son jeûne est caduc* », relaté dans trois des compilations canoniques, et qui possède à la fois des *isnād-s marfū* ' et *mawqūf*. L'auteur souligne que les savants classiques se sont divisés concernant la version la plus authentique : il conclut cependant en relevant que l'ensemble des autorités sont fiables, et rappelle qu'il a été décidé dans les fondements théoriques des Hadiths que l'élévation (*raf'*) d'un récit faite par une autorité fiable est acceptée⁶⁹³. Al-Albānī estime, quant à lui, qu'un Hadith *mawqūf* peut même renforcer la valeur d'un Hadith *marfū* ' : le récit « *celui qui dit 'Gloire et louanges à Dieu (ṣubḥān Allāh al- 'azīm wa bi-ḥamdihī) aura un palmier planté pour lui au Paradis* » est par exemple relaté dans sept collections selon une version élevée au Prophète d'après Abū Zubayr sur l'autorité de Ġabir Ibn 'Abdallāh. Al-Tirmīdī l'a jugé authentique (*ṣaḥīḥ*), tandis qu'Al-Naysabūrī et Al-Dāhabī ont précisé « selon les normes de Muslim (*ṣaḥīḥ 'ala šarḥ Muslim*) ». De fait, Al-Albānī souligne qu'Abū Zubayr n'est une autorité valable que chez Muslim : il est présenté, dans des rapports biographiques, comme un transmetteur familier de la fausse attribution de traditions à des autorités reconnues (*mudallis*). Ce récit prophétique, dont l'authenticité est donc soumise au doute, est toutefois corroboré par

⁶⁹⁰Jonathan BROWN, « Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Ḥadīth Scholars Approached the Backgrowth of « Isnāds » in the Genre of 'Ilal Al-ḥadīth », *Islamic Law and Society*, 2007, vol. 14, n° 1, pp. 13-14.

⁶⁹¹*Ibid.*, p.10.

⁶⁹²*Ibid.*, p.14.

⁶⁹³Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Nayl al-'Awṭār min asrār muntaqā al-aḥbār*, 1^{re} éd., Riyad, Dār al-ḡawzī, 2005, n° 8., pp.254-256. Il apparaît, pour ce qui est des collections canoniques, dans Abū Dāwud (n°2454), Al-Nasā'ī (n°2333), Al-Tirmīdī (n°730).

une autre chaîne de transmission *mawqūf* : il est relaté dans *Muṣannaḥ* d'Ibn Abī Šayba d'après 'Amr Ibn Šu'ayb, sur l'autorité de 'Abd Allāh ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ. Dans cette version, les autorités sont toutes fiables : le récit, bien que *mawqūf*, est alors de même valeur qu'un Hadith *marfū'* ('*ala ḥukm al-marfū'*), puisque son contenu, relatif à l'au-delà, ne peut émaner de l'opinion seule du Compagnon⁶⁹⁴. Dans ce cas, la version attribuée au Prophète n'est pas considérée comme une forgerie.

Dès lors, la possible projection au Prophète d'opinions d'autorités fiables ne constitue pas un motif d'exclusion inhérent des traditions, surtout lorsqu'elle correspond aux critères de probité individuelle des narrateurs. Ce n'est que lorsque la version *marfū'* présente des signes évidents de faiblesse du point de vue de son contenu et de sa corroboration que l'addition est jugée inacceptable, notamment si les versions *mawqūf* sont plus nombreuses ou plus fiables⁶⁹⁵. Les ouvrages consacrés par ces deux auteurs aux traditions forgées se concentrent ainsi principalement sur celles transmises par des narrateurs coupables de mensonges, celles dont le contenu (*matn*) peut contredire d'autres Hadiths authentiques *marfū'*⁶⁹⁶, celles qui sont sujettes à des interprétations divergentes, ou encore dont l'*isnād* présente des fragilités⁶⁹⁷. Concernant les Hadiths relatifs à l'interdiction de l'écriture attribués au Prophète par exemple, les analyses des historiens occidentaux se sont concentrées, comme nous l'avions souligné, sur la rétroprojection d'opinions de savants traditionnistes du VIII^e siècle. Chez Al-Albānī, en revanche, la possibilité d'une fausse attribution n'est pas abordée : il recourt plutôt, pour justifier la mise à l'écart de ces traditions, au concept de l'abrogation (*mansūh*) lorsque le récit dispose d'un *isnād* solide⁶⁹⁸, ou de rupture de la transmission (*maqṭū'*) lorsque l'*isnād* présente une faille⁶⁹⁹.

Les défenseurs contemporains de l'authenticité des Hadiths estiment donc que les normes classiques prennent en compte l'ensemble des biais relevés par les critiques contemporains des Hadiths, et démontrent que l'évaluation historique des traditions est

⁶⁹⁴ Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-'āḥādīṭ al-ṣaḥīḥa wa ṣay' min fiqhīhā wa fawā'idihā*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 1995, n° 1., pp.134-135.

⁶⁹⁵ Jonathan BROWN, « Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Ḥadīth Scholars Approached the Backgrowth of « Isnāds » in the Genre of 'Ilal Al-ḥadīth », *Islamic Law and Society*, 2007, vol. 14, n° 1, p.15.

⁶⁹⁶ Voir par exemple l'analyse du Hadith n°6141, dans Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-'āḥādīṭ al-da'īfa wal-mawḍū'a wa aṭaruha al-sayyi' fil-'umma*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 1992, n° 1., n°13, p.327.

⁶⁹⁷ Voir le Hadith n°3580, *Ibid.*, n°8, pp.71-75.

⁶⁹⁸ 'Abd al-'Azīm AL-MUNḌIRĪ, *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ muslim*, 6^e éd., Damas, Al-Maktab al-Islāmī., ed. Muḥammad Nāṣir Al-Dīn AL-ALBĀNĪ, p.492.

⁶⁹⁹ Abū Ḥayṭama AL-NASĀ'Ī, *Kitāb al-'ilm*, op. cit., p.11. Voir également Christopher MELCHERT, « Muḥammad Nāṣir Al-Dīn AL-ALBĀNĪ and Traditional Hadith Criticism. », in Elisabeth KENDALL et Ahmad KHAN (dir.), *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2016, p.41.

l'élément cardinal de la préservation de la Sunna⁷⁰⁰. Le regroupement et la systématisation de cette littérature s'impose également, par-delà ses cercles professionnels, comme fondement des savoirs islamiques en général : la méthodologie d'authentification traditionniste s'est en effet exportée dans les domaines de l'histoire, du *tafsīr*, ou de la langue, preuve de la reconnaissance généralisée de leur rapport à la vérité historique⁷⁰¹. Les réfutations données par les penseurs musulmans contemporains aux thèses qui ne supposent pas une adhésion préalable à la doctrine héritée tendent, en définitive, à rapporter les débats autour de l'histoire du *tadwīn* à une volonté d'instiller le doute à l'égard de sources sacrées dont les générations successives de savants ont établi scientifiquement l'authenticité⁷⁰².

Les discussions sur l'origine de cette littérature et la datation de l'*isnād* engendrent donc un débat intense par lequel se négocie la rationalité du croire. Abordée jusqu'ici comme un enjeu historiographique, opposant différents régimes d'historicité, nous verrons dans le prochain chapitre que cette confrontation épistémologique se conçoit également comme un rapport à la certitude, dans lequel la croyance, si elle veut être connaissance, doit être acquise à partir de fondements légitimes.

Chapitre 2

Les principes et normes de la Science des Hadiths en débat

I) Le classement du savoir religieux et de ses méthodes d'acquisition

A) Définition de la science ('ilm) et du savant:

Les Traditionnistes comme les Coranistes contemporains mènent une critique systématique des principes épistémologiques établis par la pensée religieuse traditionnelle. Les premiers définissent ainsi la science religieuse comme la forme de connaissance qui constitue le sujet de leur propre discipline, dont les sources, objets et modalités d'acquisition théoriques sont dérivées directement des Hadiths prophétiques. Şiddīq Ḥasan Ḥān précise en effet que le terme

⁷⁰⁰ Muḥamad 'Ağāğ AL-ḤATĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, op. cit., p.287.

⁷⁰¹ Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil tašrī' al-islāmī*, op. cit., pp.126-127.

⁷⁰² Muḥamad 'Ağāğ AL-ḤATĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, op. cit., p.139.

de *‘ilm* désigne le Coran et la Sunna, en s’appuyant sur un Hadith d’après ‘Abdallāh Ibn ‘Amr Ibn al-‘Āṣ qui attribue au Prophète la distinction de trois vecteurs de la science (*al-‘ilm talāṭa*): un verset clair (*al-āya al-muḥkama*), une Sunna établie (*sunna qā’ima*), ou une juste obligation (*farīda ‘ādila*)⁷⁰³. Les deux premiers vecteurs désignés sont donc les versets univoques du Coran et la Sunna, telle qu’établie par la science des Hadiths et compilée dans les six Livres canoniques. Concernant le troisième, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān s’oppose aux définitions qui identifient la notion de *farīda ‘ādila* avec les jugements légaux dérivés par le raisonnement analogique (*qiyās*) ou le consensus (*iğmā’*), et opte plutôt pour celle qui renvoie aux obligations légales extraites des versets et Hadiths qui règlent la science de l’héritage (*‘ilm al-mawāriṭ*).

Les sciences religieuses, ainsi rapportées à la connaissance des sources scripturaires, sont divisées en principes et visées (*mabādi’ wa maqāṣid*) : les premiers renvoient aux savoirs nécessaires à la compréhension du Livre et de la Sunna, principalement les sciences linguistiques, tandis que les visées regroupent d’une part ce qui a trait aux actes, mœurs et croyances (*a’ māl, aḥlāq, ‘aqā’id*), champ que Ṣiddīq Ḥasan Ḥān fait coïncider avec les transactions sociales (*mu’āmalāt*), mais aussi la connaissance ésotérique de Dieu et de ses attributs (*mukāṣafa*) d’autre part⁷⁰⁴. La vérité révélée par le texte coranique et au travers de la Sunna du Prophète relève, dans ce cadre, de données exotériques (*ẓāhir*), qui établissent les fondements de l’islam et de la foi (*imān*), et ésotériques (*bāṭin*) qui renvoient, selon Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, au bel agir (*iḥsān*) mentionné en ces termes dans le Hadith de Gabriel : «*que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, et si tu ne le vois pas, sache que Lui te voit*»⁷⁰⁵. Réitérant la solution littéraliste classique apportée par Ibn Ḥazm à l’opposition entre l’attachement au sens littéral de la Révélation d’une part, et le recours indispensable, même limité, à l’interprétation (*ta’wīl*) de l’autre, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān précise que la connaissance ésotérique de la foi (*bāṭin*) doit se plier au *ẓāhir*, c’est-à-dire aux données scripturaires (*naṣṣ*) du Coran et de la Sunna⁷⁰⁶. La distinction entre foi et œuvres, qui fonde l’autonomie du droit dans l’école Hanafite⁷⁰⁷, est donc résorbée au profit d’une consubstantialité de l’éthique religieuse et des preuves juridiques. Ces deux formes primordiales de la vérité convergent à démontrer que les textes canoniques sont les deux seuls fondements de la loi, de la foi, et de la perfection spirituelle. Dans ce contexte, le concept de sources de la Sunna (*uṣūl al-sunna*), suggéré ici à travers la référence

⁷⁰³ Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995, n° 3., p.148.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p.147.

⁷⁰⁵ Deux versions de ce Hadith sont relatés dans les *Ṣaḥīḥ*-s: chez Muslim, *kitāb al-imān*, n°1 ; chez Al-Buḥārī, *kitāb al-imān*, chapitre 37, n°50.

⁷⁰⁶ Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, n°3, *op. cit.*, p.147.

⁷⁰⁷ Baber JOHANSEN, « Le jugement comme preuve. Preuve juridique et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite », *Studia Islamica*, 1990, n° 72, p.6.

au Hadith de Gabriel⁷⁰⁸, ne se restreint pas aux principes de la critique des Hadiths, ni au domaine des croyances (*i'tiqādāt*). Il érige la justification des principes théoriques du savoir religieux par les récits issus d'une transmission authentique (*ḥadīṭ ṣaḥīḥ*) en règle épistémologique globale. Comme le formule Šah Wallī Allāh, « *la colonne vertébrale de toutes les sciences est la Science des Hadiths*⁷⁰⁹ ».

Ces développements conduisent ainsi à circonscrire le domaine du savoir proprement islamique, en relation avec les autres disciplines du savoir religieux, principalement le *fiqh*, le *kalām* et la philosophie. Dans cette perspective, les sciences traditionnelles ou rationnelles qui proviennent d'autres sources que le Coran et la Sunna constituent des savoirs non-nécessaires sinon néfastes, soit par leur objet, soit par leurs méthodes. La critique du *fiqh*, d'abord, est intimement liée au rejet du *taqlīd* mené par les réformistes traditionnistes à partir de la fin du XVIII^e siècle. Šiddīq Ḥasan Ḥān s'étend ainsi sur une définition fidèle au postulat littéraliste, qu'il distingue de celle pratiquée par les juristes affiliés aux écoles établies : le *fiqh* renvoie selon lui à « *la compréhension et l'intelligence des jugements religieux du Livre et de la Sunna* », par opposition à celui pratiqué par ses contemporains « *qui est, en réalité, une simple opinion (ra'y baḥt)*⁷¹⁰ ». Outre les raisonnements juridiques qui se déroberont à l'examen des sources scripturaires, ce sont les disciplines du *kalām* et de la philosophie qui sont désignées comme ennemies des sciences religieuses. Les partisans de ces savoirs privilégient la raison philosophique au Coran et aux Hadiths et s'écartent de la maîtrise de ces textes religieux fondamentaux qui caractérise le savant (*qāri'* ou *ālim*) authentique⁷¹¹. Le rejet de ces sciences se fonde moins sur les catégories épistémologiques de la certitude (*yaqīn*) ou de la présomption (*ẓann*) que sur la nature même de la connaissance : la philosophie est assimilée à la quête d'une vérité étrangère au savoir islamique, qui donne préséance sur la Révélation aux sciences rationnelles héritées de la pensée grecque⁷¹², tandis que le *kalām* ouvre la voie à l'interprétation allégorique et donc au dévoiement des textes sacrés, en se focalisant sur le raisonnement spéculatif comme art suprême de la connaissance religieuse⁷¹³. Nāšir al-dīn Al-Albānī énumère ainsi les méfaits de cette discipline parmi ses contemporains : il relève, sur le plan doctrinal,

⁷⁰⁸Ce Hadith célèbre est en effet considéré par Al-Qurṭubī comme « *la mère de la Sunna (umm al-sunna), puisqu'il contient la quintessence de la Science de la sunna* », et par le qādī 'Iyyād comme « *la référence de la Loi religieuse dans son ensemble* », voir Ibn ḥagar AL-'ASQALĀNĪ, *Fath al-bārī*, 1^{re} éd., Riyad, Al-Maktaba al-Salafiyya.,p.125.

⁷⁰⁹ Šah Wallī Allāh AL-DIHLAWĪ, *Huḡḡāt allāh al-bāliḡa*, op. cit.,p.21.

⁷¹⁰Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīš*, n°3, op. cit.,p.161.

⁷¹¹*Ibid.*,p.150.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2008.,pp.134-135.

leur ouverture à l'interprétation (*ta'wīl*) des versets relatifs aux attributs divins, qui doivent selon lui être compris dans leur sens apparent (*bil-zāhir*), et du point de vue épistémologique leur indifférence aux efforts des savants Traditionnistes, qui les conduit à statuer de l'authenticité des Hadiths en fonction de leurs opinions propres⁷¹⁴.

Les Coranistes fustigent à l'inverse l'exclusion de la raison (*'aql*) du domaine du savoir théologico-légal, opérée sous l'influence des thèses traditionnistes. Šaḥrūr estime ainsi qu'à travers le slogan « *il n'est pas permis de parler de la religion ou du Livre sans science ('ilm)* », c'est la condamnation catégorique de toute effort de réflexion personnelle dans le savoir religieux qui s'est imposée, transformant le *fiqh* en une application aveugle de préceptes normatifs visant à régler le moindre aspect de la vie quotidienne des croyants. Dès lors, il s'oppose à d'abord l'idée qu'il y'a des versets du Coran qui échappent à la compréhension humaine, et considère ensuite que cette compréhension est par essence historique et contingente. Puisque « *Dieu a élevé le statut de la raison humaine en s'adressant à elle*⁷¹⁵ », il ne peut donc y'avoir de contradiction entre Raison et Révélation, ni entre Révélation et vérité. En s'appuyant sur le verset « *Dieu vous a fait sortir du sein de votre mère, dénués de tout savoir ; Il vous a conféré l'ouïe, la vue, le foie, escomptant de vous gratitude*⁷¹⁶ », Šaḥrūr insiste sur la liaison intime entre le savoir révélé et la connaissance du monde sensible, qui doit fonder la philosophie islamique contemporaine, partant des données expérimentales pour appréhender la connaissance théorique abstraite. Dans cette mesure, il réfute toute contradiction entre les données scripturaires du Coran et la philosophie, « *mère des savoirs* »⁷¹⁷ : il revient à ses savants d'interpréter le Coran en accord avec leurs principes scientifiques de démonstration.

Selon Ğamāl Al-Bannā également, la raison constitue le premier fondement de la loi religieuse, et le plus urgent à rétablir. Dans ce cadre, le penseur insiste sur la nécessaire différenciation entre *'aqīda*, adhésion de foi sur laquelle s'appuie toute religion, et la *šarī'a*, soit les affaires temporelles relatives aux règles sociales (*mu'āmalāt* et *nuḏum*), domaine régit par la raison⁷¹⁸. L'exclusion de cette dernière faculté du giron du savoir découle alors d'une erreur structurelle à l'origine de la crise du *fiqh* : les juristes ont ainsi attribué à la raison un pouvoir stérile en ce qui concerne la détermination de la nature et de l'essence de Dieu, et l'ont exclue du domaine qui lui revient de droit, celui de la loi, en imposant la référence aux textes

⁷¹⁴Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-'āḥādīṭ al-ṣaḥīḥa wa ṣay' min fiqihihā wa fawā'idihā*, op. cit.,p.10.

⁷¹⁵Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āṣira*, op. cit.

⁷¹⁶Coran,16 :78, voir Jacques BERQUE, *Le Coran. Essai de Traduction.*, Paris, Albin Michel, 1995.,p.286.

⁷¹⁷Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āṣira*, op. cit.,p.43.

⁷¹⁸Ğamāl AL-BANNĀ, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, Le Caire, Dār al-kutub, 1999, n° 3.,p.207.

religieux (*naql*) comme seule source des jugements. Au terme de ce processus, qui fait une double entorse aux voies coranique et prophétique, ce sont tout autant la raison que le texte qui sont détournés : la science du *kalām* ou des rationalités (*‘aqliyyāt*) épuise les potentialités politiques et juridiques de la réflexion rationnelle, en faisant de la logique abstraite le cœur de la connaissance (*‘ilm*). Le texte, quant à lui, est également dévoyé par la négation de toute réflexion qui doit se tenir au fondement de sa compréhension, comme l’affirme par exemple la maxime «point d’interprétation personnelle face au texte (*lā iğtihād ma ‘ā al-naṣ*)»⁷¹⁹.

Le penseur s’étend sur les arguments des juristes qui donnent priorité au *naql* sur le *‘aql*. Il cite, comme exemple paradigmatique, les thèses d’Al-Šāṭibī, qui défendent l’idée d’une préséance du texte sur la raison, et théorisent le principe de l’intérêt général (*maṣlaḥa*) comme une visée divine inaccessible à la connaissance humaine⁷²⁰. Cette théorie, développée au IX^e siècle, fut appuyée par les juristes traditionnistes et continue de dominer parmi les contemporains, qui identifient la preuve légale aux sources scripturaires du Coran et de la Sunna, soulignent la subjectivité inhérente de la raison humaine, et affirment que le *qiyās* et l’*igmā‘* n’ont aucune autorité en propre en dehors des preuves textuelles. Al-Bannā cite notamment, parmi ceux qui prolongent la thèse d’Al-Šāṭibī, l’exemple de Sayyid Qutb, qui, en en réfutation de Muḥammad ‘Abduh, insiste sur l’idée que la Révélation et la raison ne sont pas deux entités égales : la première est bien le fondement référentiel (*al-aṣl*) à partir duquel les données rationnelles doivent être évaluées⁷²¹. Or, selon Al-Bannā, la raison est le principe primordial pour reconnaître l’existence de Dieu et comprendre le Coran : assujettie au principe de justice (*‘adl*) qui est au cœur de la loi religieuse, elle correspond alors au domaine de l’intelligence des catégories éthiques du bien et du mal (*al-taḥsīn wal-taqbīḥ*). La différenciation entre *‘aqīda* et *ṣarī‘a* ne suppose donc pas, pour le penseur, une indépendance totale des deux champs, mais correspond à deux aspects distincts d’une même vérité⁷²².

Ce sont, à l’inverse, les sciences traditionnelles qui sont jugées superflues par les Coranistes : Šahrūr, en mobilisant certains versets coraniques explicites, présente ainsi les disciplines de l’abrogation, des circonstances de la révélation, ou encore des sciences avancées de la langue comme des obstacles improductifs à l’accès direct aux textes. L’abrogation réduit l’islam à une religion violente et hostile à toute pensée originale, les circonstances de la

⁷¹⁹*Ibid.*,p.211.

⁷²⁰*Ibid.*,p.215.

⁷²¹*Ibid.*,p.218.

⁷²²*Ibid.*,pp.209-310.

Révélation le circonscrivent au contexte historique révolu de l'époque de Muḥammad, et le prisme imposé de la maîtrise des sciences de la langue contredit, enfin, le principe selon lequel la compréhension du Coran est une obligation religieuse pour tous les croyants, en réservant son accès aux élites religieuses retraits d'Inde à l'Iraq, en passant par Al-Azhar⁷²³.

Pour ces deux tendances opposées, la figure du savant religieux, dont le champ d'expertise est circonscrit selon leurs termes propres, fait également l'objet d'une caractérisation éthique spécifique : pour la première, le savant véritable, c'est-à-dire le Traditionniste, est affublé d'un supplément de responsabilité et d'honneur par rapport aux autres croyants. La Tradition prophétique le rend ainsi tributaire, du fait de sa conscience accrue des fondements et des visées de la loi, d'une obligation morale supérieure à celle des ignorants (*ḡuhalā*)⁷²⁴. En retour, le prestige de sa profession érige le détenteur du savoir traditionniste en égal des Compagnons, voire du Prophète. Les Traditionnistes insistent en effet sur les mérites de ceux qui s'astreignent aux méthodes littéralistes, en mobilisant des Hadiths et versets qui érigent le *'ilm* ainsi entendu en accomplissement spirituel et personnel suprême. Parmi les traditions qui établissent la précellence du savant par rapport au reste des croyants, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān cite notamment le Hadith renvoyé au Prophète (*marfū*'), « *un seul faqīh est plus néfaste au diable que mille dévots* », relaté par Tirmīdī et Ibn Māja d'après Ibn 'Abbās, et un Hadith d'après Abū Amāma Al-Bāhilī : « *le Prophète a dit : le mérite du savant ('ālim) relativement au dévot ('ābid) est identique au mien par rapport au reste d'entre vous* ». Une autre tradition, relevée par Al-Šawkānī, étend même ce prestige à une filiation avec les Prophètes : « *les savants sont les héritiers des Prophètes (al-'ulamā' waraṭatu al-anbiyā')*⁷²⁵ ». Le verset « *seuls les savants redoutent Dieu, parmi Ses serviteurs*⁷²⁶ » est également régulièrement mobilisé par les Traditionnistes, qui interprètent le *'ilm* comme renvoyant à l'observation littérale du Coran et de la Sunna⁷²⁷. Le modèle consacré ici est donc celui des figures majeures du réformisme traditionniste à travers l'histoire, qui partagent leur attachement aux sources scripturaires et leur rejet des doctrines partisans, au prix de cabales juridiques et politiques menées contre eux: Ṣiddīq Ḥasan Ḥān cite notamment Ibn Taymiyya, Muḥammad Ibn Isma'īl al-Amīr (m.1182), Muḥammad Ibn al-Wazīr (m.1436), Al-Šawkānī et ses disciples comme références historiques et épistémologiques fondatrices.

⁷²³ Muḥammad ŠAHRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., p.205.

⁷²⁴ Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *Al-dīn al-ḡālīṣ*, op. cit., p.155.

⁷²⁵ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., p.147.

⁷²⁶ Coran, 35 :28, voir Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.466.

⁷²⁷ Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *Al-dīn al-ḡālīṣ*, op. cit., p.160.

Chez les Coranistes, la critique du savoir religieux traditionnel amène à distinguer la qualité des savants en fonction de deux critères principaux : leur capacité à intégrer leur approche de la connaissance religieuse dans les enjeux de leur temps, et leur attachement au rôle de la raison dans ce processus. Pour Al-Bannā, les figures de proue de la pensée émancipée de l'abstraction du *fiqh* pour produire une lecture du Coran et des Hadiths ancrée dans le réel sont Averroès (m.1198) et Ibn Ḥaldūn (m.1406)⁷²⁸. Le mouvement mu'tazilite a bien représenté, auparavant, la première expression d'une libre-pensée pour laquelle l'Islam s'entend en concordance avec les défis du siècle⁷²⁹. Les luttes théologico-politiques ont cependant eu raison de leurs principes intellectuels prometteurs, comme la capacité de la raison à appréhender les catégories éthiques du bien et du mal (*al-taḥsīn wal-taqbīḥ al-'aqliyyayn*), qui auraient pu porter leurs fruits dans les domaines légal, jurisprudentiel, politique et social⁷³⁰.

B) *La critique des uṣūl al-fiqh*

Ces définitions opposées de la connaissance et de la figure du savant fondent, des deux côtés du débat, une critique épistémologique de la structure théorique du *fiqh*. Comme nous l'avons souligné, l'épistémologie traditionniste déploie ses principes à partir de l'axiome selon lequel le texte sacré est l'élément primordial de la connaissance humaine, en rejetant catégoriquement toute séparation entre le référent scripturaire et l'existence. A partir de ce fondement théorique, cette vision de la connaissance islamique véritable définit ses méthodes d'acquisition du savoir (*marātib ṭalab al-'ilm*).

Les considérations traditionnistes s'appuient essentiellement sur la contestation de la valeur épistémologique traditionnellement accordée à la discipline des sources du droit (*uṣūl al-fiqh*) : une vision répandue dans la doxa légale consiste ainsi à affirmer que contrairement au droit substantif (*fiqh*), qui admet par essence de multiples interprétations, les principes et méthodes des *uṣūl al-fiqh* sont, au moins en théorie, indépendantes des affiliations doctrinales, et permettent de réglementer le processus de dérivation du droit conformément à des fondements linguistiques et herméneutiques généralisés. En définitive, la connaissance issue de

⁷²⁸ Ğamāl AL-BANNĀ, *Naḥwa fiqh ġadīd*, op. cit., p.242.

⁷²⁹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, op. cit., p.569.

⁷³⁰ Ğamāl AL-BANNĀ, *Naḥwa fiqh ġadīd*, op. cit., p.231.

cette discipline permettrait d'atteindre un degré de certitude suffisant et universel⁷³¹. Les Traditionnistes contemporains tendent au contraire, à partir de la fin du XVIII^e siècle, à réaffirmer le caractère interprétatif des principes des *uṣūl al-fiqh*, en plaçant cette discipline, au même titre que les branches de la Loi (*furū'*), sous le signe de l'*ig̃tihād* des savants. Al-Šawkānī s'illustre, en particulier, comme porte-parole de ce point de vue, estimant que les divers principes regroupés dans les ouvrages théologiques ou juridiques consacrés au *uṣūl* « témoignent du fait que chaque dogme forge ses propres arguments et qualifie ce qui en relève de preuve catégorique⁷³² ». Comme nous l'avions évoqué à l'occasion de notre analyse de la dichotomie entre *taqlīd* et *ig̃tihād*, les Traditionnistes s'opposent ainsi avant tout aux méthodes établies et perpétuées au cours des siècles par les partisans des écoles canoniques (*al-mutamassakīn bil-maḏāhib*), qui, par parti-pris doctrinal (*ta'aṣṣub*), inversent la hiérarchie des normes religieuses en érigeant leur opinion en aiguillon de la Loi. Selon Al-Šawkānī, ces imitateurs imposent en effet leurs dévoiements comme des règles rationnelles nécessaires (*qā'ida 'aqliyya ḏarūriyya*), à partir desquels peut être évalué, accepté ou rejeté tout ce qui provient du Législateur divin (*al-šāri'*)⁷³³. La raison s'impose, dans ce paradigme, en fondement indépendant avec ses règles propres, qui jugent par elles-mêmes de la portée légale du verbe divin et des dires des Prophètes. Les ouvrages de fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*) sont donc tributaires d'une raison contaminée par les innovations (*bid'a*), le sectarisme et l'ignorance des préceptes véritables de la Loi. La littérature de la théorie légale reflète également largement les doctrines des *maḏhab*-s, affranchies des preuves issues des sciences linguistiques ou des sources scripturaires établies, et qui érigent ses raisonnements relevant de la mauvaise présomption (*ẓann fāsid*) en preuves catégoriques (*adilla qaṭ'iyya*). En ce qui concerne les sciences des Hadīths, la doctrine de l'imitation produit des effets particulièrement néfastes dans la discipline de l'évaluation des transmetteurs (*al-ḡarḥ wal-ta'dīl*). Les partisans des *maḏhab*-s proclament ainsi la probité (*'adl*) ou le déclassement (*raḡh*) des transmetteurs en fonction de la compatibilité des traditions qu'ils transmettent avec la doctrine de leur école⁷³⁴. Ce principe engendre, en outre, des conflits au sein même des écoles, malgré l'accord théorique de leurs partisans sur l'obligation du *taqlīd* et de l'unité doctrinale. Al-Šawkānī renvoie donc les divergences internes et entre *maḏhab*-s aux hostilités réciproques de leurs partisans, et

⁷³¹ Voir Marie BERNAND, « Les *uṣūl al-fiqh* de l'époque classique status quaestionis », *Arabica*, 1992, vol. 39, n° 3, pp. 284-285. ; Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, op. cit., p.285.

⁷³² Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., p.137.

⁷³³ *Ibid.*, p.135.

⁷³⁴ *Ibid.*, p.137.

appelle à s'enquérir au contraire des opinions de tout savant qui fait montre d'une indépendance intellectuelle par l'observation objective des règles de l'évaluation des transmetteurs et de l'*iğtihād*⁷³⁵.

Estimant, à l'instar de Şiddīq Ḥasan Ḥān, que « *les sources de la loi religieuse sont au nombre de deux, et non trois ou quatre* »⁷³⁶, les Traditionnistes contemporains s'attachent ainsi à réfuter les instruments légaux consacrés par la théorie légale orthodoxe, considérés comme des extensions arbitraires du pouvoir législatif des juristes sur celui des sources divines. Les deux principes qui sont particulièrement sujets à caution sont le consensus des savants (*iğmā'*) et l'analogie juridique (*qiyās*). Nous avons abordé le cas du consensus dans nos développements précédents, nous nous concentrerons donc ici principalement sur celui de l'analogie.

A l'occasion d'une discussion des différentes approches du *qiyās*, Al-Şawkānī, relève qu'il « *est défini par les théoriciens du droit (uṣūliyyūn) comme l'analogie d'un cas annexe (far') sur un cas principal (aṣl)*⁷³⁷ », et se compose, en liaison (*ğāmi' baynahumā*) des deux cas cités, d'une cause ou *ratio legis* (*'illa*) et d'un jugement (*ḥukm*) attaché au cas de référence⁷³⁸. Dans la lignée d'Ibn Ḥanbal, Ibn Ḥazm, ou Ibn al-Qayyim al-Ğawziyya, les Traditionnistes contemporains estiment que ce principe à vocation restreinte, et astreinte à des règles strictes, a été étendu à tort sous l'influence des Partisans du *ra'y*, qui en ont fait l'une de leurs « ruses » (*ḥiyal*) pour contourner la preuve textuelle⁷³⁹. Les juristes et théologiens ont notamment forgé le concept de l'analogie dissimulée (*qiyās ḥāfi*), dans laquelle le sens (*ma'nā*) du syllogisme est atteint par la spéculation rationnelle (*naẓar*) en l'absence de jugement textuel explicite. Al-Şawkānī estime ainsi que le *qiyās* pratiqué par les théoriciens des *uṣūl* ne peut constituer, contrairement à leurs dires, un indice (*dalīl*) à l'appui d'une preuve légale (*ḥuğğa*)⁷⁴⁰.

Au contraire, le penseur s'attache à réfuter les divers arguments des partisans du *qiyās* (*al-qā'ilīn bihi*) et soutient que le jugement issu du cas principal doit être nécessairement établi par la preuve textuelle (*naṣṣ*)⁷⁴¹, les seules formes d'interprétation analogique valables étant

⁷³⁵ *Ibid.*, p.138.

⁷³⁶ Şiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, op. cit., p.149.

⁷³⁷ Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., p.202.

⁷³⁸ Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Irşād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, 4^e éd., Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 2011., p.677.

⁷³⁹ *Ibid.*, p.676.; Nāşir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Al-Ḥadīṭ huğğa bi-naḥsihi fī al-'aqā'id wal-aḥkām*, 1^{re} éd., Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 2005., pp.65-67.

⁷⁴⁰ Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., p.203.

⁷⁴¹ Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Irşād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., p.679.

donc celles qui conduisent à un *qiyās* apparent (*qiyās ḡālī*). Si ces conditions sont respectées, le penseur estime que les débats qui cherchent à déterminer si ce raisonnement relève bien de l'analogie ou plutôt de la simple application d'une injonction textuelle ne sont que sémantique (*hilāf lafẓī*)⁷⁴²: il reconnaît ainsi la légitimité du syllogisme dont la *ratio legis* est explicitement énoncée dans les textes (*'illa manṣūsa*), ce qui y est certifié par la proximité évidente qui annihile la différence entre le cas de référence et le cas référé (*maqtū' fihī bi-naḡī al-fāriq*), et ce qui est établi par l'examen de la signification du discours (*fahwā l-hiṡāb*)⁷⁴³. Cette restriction de la portée du raisonnement analogique implique également la négation du *qiyās* fondé sur la preuve du consensus, bien que reconnu valable par la majorité des savants (*al-ḡumhūr*). Al-Šawkānī souligne d'abord que l'opinion des savants ne peut faire office de preuve en matière de législation religieuse, l'existence même de négateurs du *qiyās* invalide ensuite de fait la probité légale du consensus en la matière, et ceux qui soutiennent que l'*iḡmā'* est une méthode d'acquisition de la *ratio legis*, enfin, se contentent d'un consensus probable (*iḡmā' ḡannī*) et non catégorique (*iḡmā' qat ī*), affaiblissant encore d'avantage la portée légale de cette preuve supposée.

En somme, Al-Šawkānī rappelle que l'introduction de responsabilités légales est un privilège divin exclusif qu'aucun savant ne peut légitimement atteindre ou revendiquer⁷⁴⁴, et estime que la multiplication des catégories de *ratio legis* théorisées par les juristes des *madhabs* sont des moyens de s'arroger le droit de légiférer selon leurs propres opinions⁷⁴⁵. Selon Ahmad Dallal, « *cette notion apparemment théocratique sert à limiter la portée de la loi divine et à restreindre l'éventail des comportements et des actions humaines qui sont réglementés par cette loi* ⁷⁴⁶ ». Le chercheur montre ainsi que l'ensemble de l'approche des *uṡūl al-fiḡh* élaborée par Al-Šawkānī s'intègre dans son opposition générale au *taqlīd* des écoles de droit et sa promotion de l'*igtiḡād* : ce positionnement le conduit alors, en rejetant l'introduction de nouvelles dispositions légales sanctionnées par l'opinion des savants, à restreindre l'exhaustivité de la loi religieuse. Cette analyse nous semble toutefois devoir être mise en perspective : il faut ainsi rappeler d'une part, avec W. Hallaq, que le thème de la fermeture des portes de l'*igtiḡād* mobilisé par les Traditionnistes dans leur opposition aux écoles de droit classiques reflète moins

⁷⁴² *Ibid.*, p.700.

⁷⁴³ *Ibid.*, p.675.

⁷⁴⁴ Muḡammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṡalab wa muntahā al-arab*, *op. cit.*, pp.25-26.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p.203.

⁷⁴⁶ Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, *op. cit.*, p.299.

la réalité historique de l'activité légale au sein des *madhhab*-s qu'un motif fonctionnel d'opposition doctrinale à leur hégémonie normative, puisque « *l'essor du taqlīd comme modus operandi est symptomatique de la maturité finale du madhhab en tant qu'entité faisant autorité*⁷⁴⁷», dans lequel l'activité juridique est transposée au sein des frontières doctrinales de l'école. Si « *à l'échelle macro* », le *taqlīd* a bien pour fonction de défendre cette entité et ses principes théoriques, « *au niveau micro, cependant, la pluralité des opinions au sein d'une école donnée était la règle par excellence*⁷⁴⁸». Il en ressort que l'opposition des Traditionnistes à l'extension de la loi par le *qiyās* et à l'*iğmā'* traduit principalement le rejet de la portée institutionnalisante du *taqlīd*, sur laquelle l'autorité des *madhhab*-s s'appuie, et dont ces instruments légaux sont l'émanation. En retour, la défense d'une conception de la connaissance religieuse fondée sur le recours strict au texte, appréhendé dans son sens apparent, marque ses propres lignes de clivages qui se réclament bien de la loi divine et de la Sunna pour proposer, en alternative des *madhhab*-s, des conditions concurrentes de religiosité. La dichotomie entre *iğtihād* et *bid'a* ou *taqlīd* et *ittibā'* tend ainsi, nous l'avons vu, à étendre les qualifications légales de certains cas rituels ou pratiques, érigés en obligations ou interdits religieux majeurs. Il nous semble donc qu'en ce qui concerne la théorie légale, Al-Šawkānī vise moins à limiter la portée de la loi divine qu'à subsumer toutes les appartenances doctrinales sous l'autorité de la preuve scripturaire, en contestant ainsi aux juristes affiliés aux *madhhab*-s l'apanage de l'édiction de la norme. En définitive, l'usurpation décriée du mandat sacré de la loi par les juristes orthodoxes, au travers des instruments du *qiyās* et de l'*iğmā'*, est remplacée dans ce cadre par la promotion d'une conception littéraliste de l'*iğtihād* et d'une éthique savante portant la figure du Traditionniste en dépositaire suprême de la loi authentique.

Pour les Coranistes, l'enjeu prédominant de la révision des fondements (*uṣūl*) qui ont été mis en place au VIII^e siècle, et qui ont nourri la lecture du *fiqh* islamique dans toutes ses branches, consiste à se défaire de l'esprit du *taḥrīm*, soit les prohibitions fixées selon l'opinion des savants et érigées en interdits religieux. Cette approche a guidé la définition des sources de la Loi selon l'interprétation d'Al-Šāfi'ī: « *il n'est permis à personne de qualifier quelque chose*

⁷⁴⁷Wael B. HALLAQ, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004., p. 121-122. Hallaq montre ainsi qu'en pratique, « *la méthodologie de l'ijtihad continuait à être employée mais la plupart du temps sans que lui soit reconnue sa juste appellation* » Wael B HALLAQ, « Was the Gate of Ijtihad Closed? », *International Journal of Middle East Studies*, 1984, vol. 16, n° 1, pp. 32.

⁷⁴⁸Wael B. HALLAQ, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, op. cit., p.122.

de licite (*ḥalāl*) ou d'illicite (*ḥarām*) si ce n'est à travers la connaissance (*'ilm*), et la connaissance est une information issue du Livre, de la Sunna, de l'*iğmā'* ou du *qiyās*⁷⁴⁹».

Aux racines de la formalisation historique des sciences religieuses, Šahrūr rappelle également le rôle de la hiérarchisation des règles de la linguistique arabe dont l'influence s'avère déterminante dans les théories légales. De la même façon, affirme-t-il, qu'a triomphé l'école du Hadith portée par Al-Šāfi'ī sur celle de la raison portée par Abū Ḥanīfa, le modèle de la syntaxe grammaticale l'a emporté sur la sémantique. La pensée shafi'ienne, et celle des juristes dans son sillage, s'insère en effet dans un contexte linguistique dominé par la synonymie, qui légitime, dans sa transposition théologico-légale, la transmission du Hadith selon le sens et l'explication littérale (*al-zāhir*) des versets, propice à l'anthropomorphisme. La dimension rhétorique (*balāga*) a également longtemps été traitée comme un niveau esthétique du langage, déconnecté des procédés de dérivation des preuves et significations propres aux sciences religieuses⁷⁵⁰. A partir de ces facteurs qui ont influencé la définition du savoir religieux, les juristes se sont départis du Coran pour théoriser des fondements indépendants : le *fiqh* hérité, les sciences du *Kalām*, des fondements de la croyance (*uṣūl al-'aqīda*) et de l'héritage (*farā'id*) ont progressivement constitué une référence à part entière, jusqu'à prendre l'ascendant sur les versets à teneur légale, doctrinale, ou relatifs à l'héritage.

Cette distance prise par le *fiqh* par rapport à ses références premières n'a cependant pas abouti, selon Al-Bannā, à la formalisation d'une théorie légale transcendante : les solutions juridiques s'en sont tenues à la recherche littérale des implications des préceptes coraniques, sans parvenir à en dégager la sagesse (*ḥikma*). L'illustration par excellence en est la question de l'intérêt général (*maṣlaḥa*), dont il regrette qu'elle ne fût pas théorisée comme un fondement à part entière du *fiqh*, mais simplement assujettie au concept des visées de la loi, et donc restreinte à la référence au texte. En rejetant absolument la capacité de la raison à saisir les catégories éthiques du bien et du mal, les juristes ont mélangé les ordres, appliquant aux affaires mondaines ce qui vaut uniquement pour les croyances (*'aqīda*)⁷⁵¹. Si l'idée des intérêts non-textuels (*maṣāliḥ mursala*) aurait pu ménager une place à la réflexion personnelle des juristes, puisqu'elle a été défendue, même partiellement, par des penseurs comme Al-Ġazālī, elle n'a pu dans les faits avoir une influence significative sur l'activité juridique. Les oppositions qu'elle

⁷⁴⁹ Muḥammad Ibn Idrīs AL-ŠĀFI'Ī, *Al-Risāla*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1940., §120, p.39.

⁷⁵⁰ Muḥammad ŠAHRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., p.174.

⁷⁵¹ Ġamāl AL-BANNĀ, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, op. cit., p.59.

a suscitées, de la part d'Al-Šāfi'ī notamment, l'ont ainsi identifiée à une forme de préférence juridique (*istiḥsān*) susceptible d'introduire dans la loi un facteur d'estimation personnelle⁷⁵². Il est paradoxal, relève le penseur, qu'au même moment qu'ils « *restreignaient la maṣlaḥa jusqu'à l'étouffer* », les juristes ont élargi significativement son double négatif, soit la définition et le rejet des corruptions (*sadd al-ḍarī'a wa daf' al-mafsada*). A ce titre, ils ont ainsi pu décréter que la sortie des femmes de leur foyer fait partie des corruptions qui mènent à la discorde sociale (*fitna*), jusqu'à leur interdire la fréquentation des lieux de culte, contre le commandement prophétique explicite : « *n'empêchez pas les croyants d'aller aux mosquées* ». En prétendant chercher à tout prix à maîtriser les penchants individuels (*hawā*) et à ne point dévoyer les textes, ils ont donc fini par les contredire. Al-Bannā reconnaît toutefois de justes craintes derrière les restrictions imposées par les juristes au concept de la *maṣlaḥa*. Elles avaient notamment pour objectif de ne pas laisser cet instrument à la discrétion des dirigeants, et donc à la merci des tentations despotiques. La démarche n'a cependant pas eu l'effet escompté, dans la mesure où chaque autoritarisme politique s'accompagne d'ulémas corrompus qui confortent sa voie.

Les solutions apportées par la théorie juridique traditionnelle ont donc éludé le problème au lieu de le traiter à sa racine : elles échouent en effet à reconnaître que le concept d'intérêt général est par essence « *éloigné de l'univers des textes* »⁷⁵³. Il s'appuie en réalité sur le jugement préférentiel régi par la raison, et exigé par des circonstances changeantes, comme en témoigne en outre l'exemple des califes bien-guidés. En définitive, en considérant que Dieu est souverain des intérêts humains et que la raison est inapte à les saisir, les juristes ont réduit l'intérêt à une visée de la loi et ont restreint drastiquement son potentiel normatif. Cette pensée se cristallise avec les thèses d'Al-Šātibī, qui subsume l'intérêt général sous les cinq visées universelles (*al-kuliyāt al-ḥamsa*) : défense de la religion, de l'entendement, de la vie, des biens et de la progéniture. Or, Al-Bannā souligne que la défense de la religion (*dīn*) relève du domaine de la croyance (*'aqīda*), et échappe donc aux compétences des juristes⁷⁵⁴. La judiciarisation de ce principe s'est en outre principalement traduite par la poursuite des innovations blâmables (*bid'a*) ou l'imposition de la peine d'apostasie, en portant encore davantage atteinte à la religion. La préservation de la vie (*nafs*) a été réduite à l'autorisation ou l'interdiction de certains types d'aliments, au lieu de se concentrer sur la défense de la sacralité de la vie humaine et à l'interdiction des pratiques qui y portent atteinte. Enfin, alors que

⁷⁵² *Ibid.*, p.60.

⁷⁵³ *Ibid.*, p.59.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.80.

l'attachement à la science et à la connaissance est proclamé par tous les juristes contemporains, il n'a jamais reçu d'existence légale définie : plutôt que de proscrire l'analphabétisme ou l'ignorance, la préoccupation première de la défense de l'entendement (*'aql*) s'est résumée à l'interdiction de la consommation d'alcool⁷⁵⁵.

Parmi les exceptions notables à cet engoncement, Al-Bannā relève notamment Al-Ṭūfī, qui affirme la prééminence de l'intérêt sur le texte. Ses thèses, qui s'attaquent directement à l'hégémonie restrictive des ulémas⁷⁵⁶, ont provoqué parmi eux principalement des oppositions : elles sont pourtant élaborées par des voies purement islamiques, principalement l'étude des Hadiths, ne diffèrent pas en substance de la vision traditionnelle, puisqu'Al-Ṭūfī restreint la *maṣlaḥa* aux relations sociales (*mu'āmalāt*) et affirme l'impossible contradiction entre un textecorrectement compris et l'intérêt général. Cependant, alors que les ulémas classiques rapportent l'intérêt général à une visée parmi d'autres de la loi, Al-Ṭūfī l'érige en visée principale⁷⁵⁷. La réception contemporaine de la pensée d'Al-Ṭūfī lui réserve également son lot d'hostilités, et témoigne de l'emprise encore rigide des fondements du *fiqh* théorisés par la pensée classique⁷⁵⁸.

C) Redéfinition des principes de l'acquisition du savoir juridique

Chez les Traditionnistes, l'affirmation théorique d'une adhésion stricte à la loi textuelle n'éluide pas l'objet même du raisonnement juridique, qui est de peupler ses silences⁷⁵⁹. Pour pallier aux déviations répandues dans les ouvrages orthodoxes de théorie légale, les Traditionnistes proposent ainsi leur propre guide de l'acquisition du savoir. Dans ce domaine, l'observation d'A. Dallal relevée précédemment décrit bien, en revanche, la manière dont les penseurs sont amenés à reconnaître de plein droit un espace de législation temporelle. Al-Šawkānī mobilise ainsi à plusieurs reprises dans ses écrits consacrés au *fiqh* et aux *uṣūl* la distinction entre la loi religieuse (*ḥukm al-šar'*) dans laquelle le texte prédomine, et la loi humaine (*ḥukm al-waḍ'* ou *ḥukm dunyawī*), réservée à l'opinion de l'imam ou du juge auxquels les croyants doivent obéissance tant qu'ils ne contredisent pas une preuve textuelle. Dans sa discussion du *taqlīd* et de l'*iğtihād* par exemple, Al-Šawkānī estime ainsi que l'obéissance due

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.81.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, pp.61-62.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p.68.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p.67.

⁷⁵⁹Éric CHAUMONT, « La problématique classique de l'Ijtihād et la question de l'Ijtihād du prophète : Ijtihād, Waḥy et 'Iṣ ma », *Studia Islamica*, 1992, n° 75, p. 108.

au dirigeant, convoquée à l'appui du régime de l'imitation, s'applique « *pour les questions qui ne sont pas comprises dans la loi divine (...) le Livre et la Sunna suffisent pour les questions qui font partie de la loi religieuse authentique*⁷⁶⁰ ».

Cette distinction se nourrit également des visées (*maqāsid*) qui émanent de la législation coranique et des Hadiths : aux principes de la préférence juridique (*istiḥsān*) ou de la présomption de continuité (*istiḥṣāb*)⁷⁶¹ qui sont plus fréquemment mobilisés dans les ouvrages de théorie légale orthodoxes, Al-Šawkānī privilégie ceux de l'intérêt général (*maṣlaḥa*) et de la facilitation (*taysīr*). Il relève notamment le Hadith « *recourrez à la facilité et non à la difficulté, annoncez les intérêts bénéfiques et ne provoquez pas l'aversion* » pour entériner ces deux notions comme principes cardinaux qui doivent guider les savants dans le jugement de tous les cas qui ne sont pas spécifiés directement par un texte⁷⁶².

La promotion de l'intérêt général et le rejet des préjugés (*ḡalb al-maṣāliḥ wa daf' al-mafāsid*) justifie ainsi, d'abord, l'ensemble des lois établies, particularisées ou abrogées et consignées dans le Coran et la Sunna authentique du Prophète. Ce principe renforce théoriquement l'autorité littérale des sources scripturaires. Que les croyants soient aptes ou non à déterminer la visée précise qui régit une législation particulière, les indices et preuves fondées sur les textes relèvent en effet d'un jugement catégorique (*ḥukm qat'ī*). L'intérêt général en tant que visée divine n'est donc pas conçu comme tributaire de la spéculation rationnelle : Al-Šawkānī rejette, à ce titre, le concept des *maṣāliḥ mursala*, c'est-à-dire l'intérêt général qui n'est pas explicitement établi par le Coran et la Sunna⁷⁶³. Ce type de législation est donc bien sanctionné par la loi religieuse, mais reste cependant distinct de sa portée, étant reconnu comme un fondement de législation valable dans la loi mondaine : sa description des compétences de l'imam, au sens de dirigeant temporel et spirituel, se décline ainsi dans ses capacités à considérer les divers intérêts séculiers de sa communauté, comme la sécurité des biens et des corps ou la défense des plus faibles⁷⁶⁴. La rectitude du chef de la communauté se mesure ainsi

⁷⁶⁰Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufid fi adillat al-'iḡtihād wal-taqlīd », in Ḥalid 'Abd al-Latīf AL-SAB' AL-'ALAMĪ (dir.), *Rasa'il salafiyya fi 'Iḥyā' al-sunna ḥayr al-bariyya*, 2^e éd., Dār al-kitāb al-'arabi, 1994., pp.121-122.

⁷⁶¹ Ces principes sont considérés par le penseur comme relevant de la pure spéculation et de l'opinion personnelle, voir Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., pp.204-205.

⁷⁶² *Ibid.*, p.187.

⁷⁶³Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.790-795.

⁷⁶⁴Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-sayl al-jarrar*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1999, n° 4., p.525.

à sa clairvoyance des visées et des sources de la loi, de telle sorte que lui est reconnue sa juste opinion (*al-naẓar al-muṭābiq*) dans la distinction des intérêts et préjudices⁷⁶⁵.

Le principe de facilitation (*taysīr*) est quant à lui mobilisé comme un instrument de délimitation de la loi religieuse sanctionné par les textes, en opposition à la notion négative de ruses (*ḥiyal*), réservée aux méthodes juridiques qui découlent de la simple opinion des savants. Ainsi le *taysīr* implique-t-il que les questions laissées en suspens par les textes relèvent du champ du licite : aucune autorité humaine ne peut donc se prévaloir du mandat de la loi religieuse pour imposer au croyant des dispositions religieuses qui ne s'y trouvent pas. A l'occasion d'un commentaire de la maxime légale dérivée d'un Hadith prophétique « le licite est clair comme l'illicite est évident (*al-ḥalāl bayyin wal-ḥarām bayyin*) », Al-Šawkānī rappelle ainsi qu'en dehors des cas déclarés licites ou illicites par les textes, les silences de la loi tiennent lieu de licence (*'afw*). Contrairement au principe de précaution adopté par certains juristes, qui consiste à adopter le jugement le plus restrictif en cas de doute, il affirme alors que les pratiques qui ne contredisent aucune preuve textuelle ou rationnelle, et qui ne sont pas statuées par le texte, font partie du licite évident (*al-ḥalāl al-bayyin*)⁷⁶⁶. Cette approche, qui fait écho à celle d'Ibn Ḥazm⁷⁶⁷, le conduit ainsi à abroger certaines dispositions, soutenues par des savants attachés à des *madhabs* ou à des institutions religieuses comme Al-Azhar, qui relèvent selon lui d'une extension injustifiée du domaine de la loi divine : les débats autour de la qualification légale d'actes ou de substances souillantes, qui multiplient les divergences entre écoles, l'ajout de règles aux dispositions des ablutions⁷⁶⁸ ou du pèlerinage relève ainsi d'excès et d'exagérations (*tanaṭu' wa ġuluww*) qui « élargissent le cercle de la loi divine authentique à coups de simples élucubrations et d'opinions biaisées ⁷⁶⁹ ».

Chez les Coranistes en revanche, l'horizon premier de la refondation du *fiqh* vise précisément à se défaire de la transposition rigide du texte à l'existence. La démarcation des compétences légales laissées à chacune de ces deux entités leur permet de placer la plus grande partie de la loi substantive sous le signe de la flexibilité : Šaḥrūr délimite ainsi quatorze interdits

⁷⁶⁵ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-sayl al jarrar*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1991, n° 2., p.103.

⁷⁶⁶ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Kašf al-šubuhāt ‘an al-muštabahāt », in Ḥalid ‘Abd al-Latīf AL-SAB‘ AL-‘ALAMĪ (dir.), *Rasā’il salafīyya fī ‘Iḥyā’ al-sunna ḥayr al-bariyya*, 2^e éd., Dār al-kitāb al-‘arabi, 1994., p.106.

⁷⁶⁷ Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, op. cit., p.181.

⁷⁶⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-sayl al jarrār*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1991, n° 1., pp.111-112.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, pp.120-121.

permanents fixés par le texte coranique⁷⁷⁰, et Al-Bannā mobilise, comme nous l'avions souligné, la distinction entre *'aqīda* et *šarī'a* en l'orientant vers une indépendance stricte des deux champs. En dehors de ces limites fixes, les Coranistes spécifient les termes d'une législation humaine indépendante. Au lieu de rejeter la légitimité de l'ensemble des instruments légaux traditionnels qui encadrent l'activité juridique, les penseurs les redéfinissent à la lumière de cette distinction. L'*iğmā'* est repensé par Šaḥrūr comme le consensus des vivants : des cas aussi divers que le tabagisme ou la polygamie peuvent ainsi être jugés permis (*'amr, samāḥ*) ou interdits (*nahī, man'*) par les autorités séculières compétentes, mais ne relèvent pas de l'interdiction religieuse (*taḥrīm*)⁷⁷¹. Il coïncide ainsi avec la notion de consultation (*šūra*), que le penseur rapproche de la démocratie⁷⁷². Le *qiyās* est redéfini, quant à lui, comme l'instrument des preuves matérielles (*al-barāḥin al-māddiyya*), comprenant les démonstrations issues des sciences exactes, sociales ou économiques. Les experts de ces différents savoirs sont « *les véritables consultants (mustašārūn) de l'autorité légale et politique, et non pas les savants religieux ou des institutions d'émissions d'avis religieux (iftā')*, et c'est sur ces bases que se fonde le licite et l'illicite, le permis et l'interdit⁷⁷³».

La même exigence de reformulation des principes du *fiqh* se retrouve chez Al-Bannā : outre la raison, l'auteur cite le système de valeurs coraniques (*manzūmāt al-qiyam al-hākima fī al-qur'ān*) et la Sunna comme sources fondamentales de la jurisprudence islamique. En opposition à la tradition juridique héritée qui tend à traiter le Livre comme un texte légal prêt à l'emploi⁷⁷⁴, Al-Bannā met en avant le diptyque droit/justice comme pivot central des valeurs coraniques, le premier étant issu du Législateur divin, la seconde réservée à son application humaine. Ce sont les valeurs cardinales dérivées du texte coranique qui peuvent combler les silences de sa loi effective⁷⁷⁵ et lui redonner sa primauté parmi les sources de la religion islamique, en corrigeant ainsi la déviation du *fiqh* qui s'est attaché, en pratique, principalement à la Sunna⁷⁷⁶. Parmi elles, le penseur relève la facilitation (*taysīr*)⁷⁷⁷, le pardon (*'afw*)⁷⁷⁸, le repentir (*tawba*) ou encore la compassion (*raḥma*), qui n'ont pas reçu leur juste considération, voire se sont heurtées à l'indifférence obstinée du *fiqh*⁷⁷⁹.

⁷⁷⁰ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., p.199.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p.192.

⁷⁷² *Ibid.*, pp.207-216.

⁷⁷³ *Ibid.*, p.193.

⁷⁷⁴ Ġamāl AL-BANNĀ, *Naḥwa fiqh ḡadīd*, op. cit., p.277.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p.229.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p.290.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, pp.284-285.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.286.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, pp.287-288.

Al-Bannā rejoint le rejet traditionniste de l'*iğmā'*, s'appuyant, comme Al-Šawkānī, sur la mise en doute d'Ibn Ḥanbal et d'autres juristes majeurs de sa légitimité. Comme eux, il constate que ce principe s'est transformé en instrument répressif aux mains des écoles établies, permettant d'étouffer toute contestation. Le penseur appelle donc à le remplacer par celui de coutume (*'urf*), qui constitue le quatrième fondement de sa nouvelle jurisprudence : cette juridiction humaine est le lieu de l'interaction entre les normes religieuses et leurs conditions civilisationnelles d'application. Puisqu'elle concerne les normes et conventions sociales (*mu'āmalat*) et non pas les croyances (*'aqā'id*), elle est par nature disposée à s'affranchir de la preuve textuelle⁷⁸⁰ : toute contradiction entre le principe de texte et celui de la coutume peut être conciliée par le recours aux visées transcendantes de la loi (*al-maqāṣid al-'ulyā*) ou à la raison légale (*'illa*) qui permettent à la législation religieuse de dépasser la lettre. En outre, la coutume présente l'avantage d'être sanctionnée par le Coran et la Sunna, contrairement à d'autres sources humaines du droit, comme la préférence judiciaire (*istiḥsān*), qui n'ont jamais pu acquérir de statut canonique⁷⁸¹.

Nous avons donc pu observer, depuis chacun de ces deux bords, l'énonciation des principes d'une épistémologie du savoir religieux, et de l'éthique savante qui l'accompagne. La cible commune des Traditionnistes et des Coranistes est la pensée héritée de la théorie légale, qui les amène à redéfinir les références du savoir religieux et ses méthodes d'acquisition. C'est à partir de ces principes que les deux mouvements fondent leur approche contemporaine de la Tradition prophétique : les courants réformistes critiques qui émergent à partir de la fin du XIX^e siècle interrogent ainsi tous les présupposés épistémologiques qui fondent l'autorité normative de la Sunna. Les Traditionnistes s'engagent, à l'inverse, dans leur défense acharnée, en opposition aux défis des réformistes critiques, mais surtout à l'hégémonie des écoles orthodoxes qu'ils entendent concurrencer. La Science des Hadiths s'impose alors comme le terrain privilégié de ces oppositions. Nous aurons à examiner, dans ce cadre, leurs positionnements respectifs relatifs aux deux ancrages majeurs de la doctrine de l'*isnād* : l'examen individuel des transmetteurs d'abord, et celui de la continuité de la transmission ensuite.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p.316.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p.315.

II) Le problème épistémologique du témoignage

A) Les règles relatives aux transmetteurs (‘ilm al-riḡāl) dans la Science des Hadiths classique

1) Les conditions de probité des transmetteurs

L’institutionnalisation de l’examen des Hadiths en tant que science a conduit, nous l’avons vu, à fixer des qualités nécessaires pour distinguer les transmetteurs « dignes de confiance », et à formuler, ce faisant, les règles épistémologiques qui caractérisent la Sunna comme source de connaissance religieuse indépendante. Scott Lucas montre que la critique des transmetteurs arrive à maturité avec la génération d’Ibn Sa‘d, Ibn Ma‘īn et Ibn Ḥanbal⁷⁸². De ce point de vue, seuls les musulmans adultes, entièrement maîtres de leurs facultés mentales, conscients de leur responsabilité morale, n’ayant jamais commis de péchés majeurs, peuvent être considérés comme moralement droits (‘*adl*). Un narrateur qui réunit toutes ces qualités est qualifié de digne de confiance (*ṭiqa*). Celui qui possède le caractère de la droiture morale (‘*adāla*), mais qui a montré des signes de négligence, est appelé honnête (*ṣiddīq*), et ainsi de suite pour les grades inférieurs. De cette façon, la probité de chaque transmetteur est censée pouvoir être déterminée avec précision, garantissant du même geste la fiabilité de l’*isnād*.

La mémoire constitue une qualité fondamentale du transmetteur fiable, aux côtés de la maîtrise de la langue arabe, et de la vertu morale à laquelle renvoie la catégorie des « droits » ou des « justes »⁷⁸³. Ces transmetteurs dignes de confiance disposent ainsi d’un statut particulier, qui garantit leur autorité. Un second critère de la personnalité du transmetteur est directement lié à l’exigence de continuité de la chaîne de transmission, puisque ce dernier doit non seulement avoir des qualités morales établies, mais aussi avoir reçu son information effectivement de la part du transmetteur avant lui. Les témoins doivent, dans cette perspective, avoir vécu au cours de la même période, avoir eu l’occasion de se rencontrer, et avoir atteint l’âge suffisant au moment de la transmission pour garantir leur capacité à relater une tradition avec exactitude. Les conditions précises des voies de transmission acceptables ne font pas l’unanimité. La recherche du nombre précis de transmetteurs a notamment occupé les

⁷⁸² Lucas C. SCOTT, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of the Sunnī Islam : the Legacy of the Generation of Ibn Sa‘d, Ibn Ma‘īn and Ibn Ḥanbal*, Leiden, Boston, Brill, Islamic History and Civilization, 2004, n° 51., p.325.

⁷⁸³ Wael B. Hallaq, *A history of islamic legal theories : An introduction to the sunni uṣūl al-fiqh*, Cambridge University Press, New York, 1997., p. 66.

Taditionnistes, critère quantitatif qui a donné naissance à la notion de « *tawātur* », traduite par « transmission récurrente ou authentification large »⁷⁸⁴. Toutefois, le contact direct avec l'autorité précédente a été généralement admis comme requis essentiel.

Les catégories de validation des narrateurs regroupent donc ceux qui sont jugés dignes de confiance (*tiqa*), précis (*mutqin*), bons mémorisateurs (*ḥāfiẓ*) ou exacts (*zābiṭ*). Aux côtés de ces autorités les plus fiables sont également incluses celles qui font preuve de sincérité (*ṣiddīq*), d'érudition (*ṣayḥ*) ou de piété particulière dans la transmission des Hadiths (*ṣāliḥ al-ḥadīṭ*). À l'inverse, les catégories excluantes concernent les autorités peu rigoureuses (*layyin*, *laysa bi-qawī*), et dont la transmission des Hadiths présente des faiblesses (*da'if al-ḥadīṭ*) voire des critères majeurs d'exclusion (*matrūk al-ḥadīṭ*)⁷⁸⁵. Scott Lucas relève ainsi une douzaine de variations qui indiquent les degrés de fiabilités dans la transmission des Hadiths, ainsi qu'un large consensus entre Ibn Sa'd, Ibn Ma'in et Ibn Ḥanbal dans leur jugement individuel sur les transmetteurs. C'est, selon lui, « *ce consensus autour de l'identité des transmetteurs les plus autorisés qui doit être considéré comme le pilier de l'articulation de l'islam sunnite, initiée par les compileurs critiques de Hadiths au IX siècle* »⁷⁸⁶.

2) La droiture collective des Compagnons

Le concept de probité des narrateurs introduit également une caractéristique fondamentale de la science des Hadiths, qui consiste à mettre en avant la stature particulière de certaines figures éminentes de la Tradition musulmane. Parmi les figures d'autorité bien connues, les Compagnons sont distingués, après le Prophète, comme garants de la fiabilité du processus de transmission. Ṭahā Al-Biṣrī précise ainsi qu'en ce qui concerne les traditions héritées directement du Prophète, « *la transcription ou son absence ont la même valeur quant à la transmission, tant que son origine existe, et c'est le Prophète lui-même, le transmetteur des versets du Livre* », et ajoute à l'argument de l'infaillibilité du Coran, qui garantit, par la même, celle de la Sunna : « *la raison nodale de son irréfutabilité reste la transmission orale, comme nous l'avons dit, car il a été appris par un groupe de Compagnons qui ne pouvaient s'entendre sur le mensonge, ni leurs successeurs jusqu'à l'époque actuelle* »⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴G. H. A. Juynboll, « Tawātur », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2016.

⁷⁸⁵*Ibid.*, pp.288-289.

⁷⁸⁶*Ibid.*, p.326.

⁷⁸⁷Ṭaha AL-BIṢRĪ, « 'Uṣūl al-'islām : al-kīṭāb, al-sunna, al-'iġmā', al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.704.

En effet, un axiome central de la critique traditionnelle des Hadith établit, par consensus des savants, que la probité de chaque génération d'émetteurs doit être prouvée à l'exception de celle des Compagnons. Les caractéristiques qui permettent d'évaluer les qualités personnelles de chaque transmetteur furent ainsi appliquées, dans le cadre des normes de l'évaluation des autorités (*al-ğarḥ wal ta'dīl*), à chaque « maillon » de la chaîne de transmission de l'*isnād*, hormis ceux de la première génération. Comme le montre Scott Lucas, la doctrine de la droiture morale collective des Compagnons naît, progressivement, des approches qui leur sont consacrées dans quelques ouvrages du IX^e siècle. La première compilation de Hadiths à contenir un chapitre sur les vertus d'autorités spécifiques (*faḍā'il*) est le *Muṣannaḥ* d'Ibn Abī Šayba (m.849), maître d'Al-Buḥārī et Muslim. Ces derniers incluent également, à sa suite, des chapitres sur les mérites des Compagnons dans leurs *Šaḥīḥ*-s : ils distinguent d'abord une vingtaine de Compagnons, dont la plupart sont des *muhāğirūn* quraichites, suggèrent ensuite que la succession chronologique des quatre premiers califes reflète leur degré d'excellence respective, et font montre, enfin, d'une certaine indifférence aux conflits internes qui ont opposés ces autorités après la mort du Prophète. Si, par ces trois caractéristiques, ces ouvrages posent les ancrages majeurs de la doctrine sunnite classique autour des Compagnons, leur traitement reste à ce stade éloigné de l'idéal d'une probité collective. Parmi la première génération, seuls certains individus sont ainsi élevés par leur loyauté au Prophète durant son vivant, et absous des conséquences sanglantes de leurs querelles après sa mort⁷⁸⁸.

Selon Juynboll, le concept de droiture collective fait sa première apparition dans la *Taqdīma* d'Ibn Abū Ḥātim al-Rāzī⁷⁸⁹ (m.938), tandis que Scott Lucas la situe un siècle plus tôt, dans les *Ṭabaqāt al-Kabīr* d'Ibn Sa'd. Ce dernier ouvrage mentionne une définition donnée des Compagnons par Al-Wāqidī (m.823), qui les qualifie tous d'exemples religieux, et relie explicitement leur mérite à leur rôle dans la transmission des Hadiths : « *chacun est décrit par ce qu'il a vu de la conduite du Prophète, et ce qu'il a entendu de lui ; c'est ce qui détermine son degré d'excellence en tant que Compagnon (...). Tous les Compagnons du Prophète étaient des imams qui doivent être imités et dont les actions ont été préservées*⁷⁹⁰ ». Les *Ṭabaqāt* incluent un nombre bien plus vaste de représentants de la première génération de musulmans

⁷⁸⁸ Scott C. LUCAS, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of the Sunnī Islam : the Legacy of the Generation of Ibn Saa'd, Ibn Ma'īn and Ibn Ḥanbal*, op. cit.,pp.265-266.

⁷⁸⁹ Voir G.H.A JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, Brill, 1969.,p.79.

⁷⁹⁰ Scott C. LUCAS, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of the Sunnī Islam : the Legacy of the Generation of Ibn Saa'd, Ibn Ma'īn and Ibn Ḥanbal*, op. cit.,p.267.

que les autres ouvrages précités, et les classent en fonction de leur piété, de leur érudition, de leur date de conversion ou de leurs aptitudes guerrières. L'approche d'Ibn Sa'd s'accorde ainsi avec la notion de droiture collective, consacrée par la suite dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal. Ce dernier ouvrage élargit encore l'autorité des Compagnons, en incluant aux côtés des plus célèbres d'autres figures relativement méconnues, et en leur accordant un poids significatif dans la transmission des Hadiths⁷⁹¹. Lucas relève en effet qu'aucun des sept transmetteurs les plus importants dans le *Musnad* ne fait partie des *muhāğirūn*, ce qui témoigne bien de l'évolution extensive de cette notion depuis le *Muṣannağ* d'Ibn Abī Šayba.

Comme le précise D. Brown, cette doctrine se justifie d'un point de vue théologique comme un corollaire à celle de l'infailibilité Prophétique (*‘iṣma*) : de la même façon que le Prophète est exempt d'erreur dans les questions liées à la Révélation, l'intégrité morale des Compagnons est assurée par le concept de leur « droiture morale collective (*‘adāla*)⁷⁹² ». Ils doivent être considérés comme exempts de péchés majeurs en raison de leur association directe avec le Prophète, et constituent donc un élément crucial dans la chaîne épistémologique de transmission de sa mémoire.

La définition technique du concept de Compagnon a été débattue par les savants, et concerne, dans sa version la plus large, « *quiconque a vu le Prophète ne serait-ce qu'une heure* », et dans la plus restreinte « *quelqu'un qui a vécu à ses côtés pendant au moins un an ou deux, et l'a accompagné durant l'une ou plusieurs de ses campagnes*⁷⁹³ ». La remise en question de l'intégrité des Compagnons met ainsi en péril le socle de l'édifice de la Tradition prophétique, et provoque de vives réactions de la part de ses défenseurs classiques et contemporains, allant de la publication d'ouvrages apologétiques consacrés aux figures les plus critiquées, jusqu'à l'excommunication formelle des penseurs qui s'engagent dans cette voie⁷⁹⁴.

Enfin, de la même façon, certains experts de la discipline et auteurs d'importants recueils de Hadiths font également preuve d'autorité, au vu de la notoriété de leurs travaux et de leurs personnalités. Dans sa réponse à l'article de Šidqī, Al-Biṣrī cite notamment « *Al-Buḥārī*,

⁷⁹¹*Ibid.*,p.285.

⁷⁹²Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit.,p.85.

⁷⁹³Muḥamad ‘Ağāğ AL-ḤATĪB, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, op. cit., pp.387-391.

⁷⁹⁴ Voir Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Diğā ‘an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu‘āşirin*, op. cit.,pp.90-112. ; RAINER BRUNNER, « Quelques débats autour du Hadith en Islam sunnite », in *Controverses sur les sources canoniques de l'Islam*, Les Editions du Cerf., Paris, 2014, pp. 386-391.

*Muslim, Mālik, Al-Šāfi'ī et d'autres qui constituent le gage de la transmission du Hadith authentique*⁷⁹⁵». Dès lors, selon lui, lorsque Šidqī généralise les risques de corruption à ces ouvrages, il remet en cause le statut des textes religieux qui font consensus pour les musulmans, y compris le Coran : « *Puis tu as dit : « ce qui est déjà arrivé comme falsification et corruption ». Vises-tu par cela la Sunna authentique courante, sur laquelle on s'appuie, transcrite dans le Šaḥīḥ d'Al-Buḥārī et celui de Muslim, ou le Muwaṭṭa' de Mālik, parmi d'autres, autour de l'authenticité desquels la nation a fait consensus ? Ou bien d'autres qui ont été jugés de statut faible ? S'il s'agit de la première option, tu as donc critiqué ce que la communauté a authentifié par consensus, y compris le Coran, or ce n'est point ce que tu affirmes* »⁷⁹⁶.

La formulation de ces critères de classification des transmetteurs (*ḡarḥ wa ta'dīl*) implique donc, selon la conception orthodoxe, que les savants contemporains se rendent au jugement de leurs prédécesseurs classiques, et acceptent les récits des transmetteurs jugés dignes de confiance dans les compilations canoniques. Pour les penseurs contemporains, à la fois Coranistes et Traditionnistes, il s'agit donc de déterminer si, et dans quelle mesure, l'exigence d'imitation (*taqlīd*) de cette doctrine héritée se justifie.

B) La critique coraniste des méthodes traditionnistes

Les Coranistes estiment que la focalisation sur l'*isnād* est à l'origine d'une défaillance épistémologique profonde du système classique d'authentification des Hadiths, et rejettent radicalement la pertinence des catégories mises en place par les sciences traditionnistes pour évaluer sa fiabilité. Parmi les méthodes d'authentification des Hadiths, l'examen moral des autorités (*'ilm al-riḡāl*) concentre, de ce point de vue, le cœur des assauts.

Ils estiment ainsi que les postulats épistémologiques traditionnistes sont par essence biaisés : outre la subjectivité inhérente à l'évaluation de dispositions morales individuelles par des observateurs qui n'ont pas connu les transmetteurs en question, les divergences des Traditionnistes eux-mêmes sur la probité des transmetteurs accentuent l'arbitraire de ces classifications. Les conditions de recevabilité attendues d'un témoignage maîtrisé, susceptibles

⁷⁹⁵ Cheikh Ṭaha Al-Biṣrī, « Les sources de l'Islam : Le Livre, la sunna, le consensus, l'analogie », op.cit

⁷⁹⁶ *Ibid.*

de varier significativement selon les savants à tous les niveaux de la chaîne de transmission (Compagnons, Epigones, Suivants etc.)⁷⁹⁷ sont ainsi relevées par Al-Bannā : l'évaluation des traditions par la méthode du *sabr*, c'est-à-dire la comparaison du récit d'un transmetteur inconnu (*mağhūl*) avec ceux de narrateurs authentifiés pour juger de son acceptabilité, n'est par exemple pas reconnue par certains traditionnistes, comme Ibn al-Qaṭṭān (m.1231), qui exigent que la probité de chaque narrateur soit établie par le témoignage de l'un de ses contemporains. Sur l'exigence du lien du narrateur avec le Prophète (*ittiṣāl*), certains se contentent d'établir la contemporanéité comme Muslim, d'autres comme Al-Madīnī (m.849) et Al-Buḥārī exigent également la preuve d'une rencontre, tandis que des savants comme Ahmad Ibn Ḥanbal ou Abū Ḥātim Al-Rāzī ajoutent à ces conditions celle de l'audition directe du dire transmis⁷⁹⁸.

Le critère de la droiture morale personnelle des transmetteurs fait également l'objet de conceptions diverses, de telle sorte qu'un transmetteur considéré comme rigoureux (*ḡābiṭ*) ou droit (*ādil*) dans l'une des approches peut être rejeté sur le même critère dans une autre. Cela explique selon Al-Bannā les sérieuses contradictions qui innervent la littérature biographique sur la probité des transmetteurs (*al-ğarḥ wal ta'dīl*), et qui affectent diverses disciplines religieuses, comme le tafsīr ou le fiqh, dans lesquels des Hadiths contradictoires sont utilisés à l'appui des interprétations. Le penseur considère ainsi, pour résumer, que les failles qui atteignent les branches subsidiaires (*furū'*) proviennent bien d'un défaut initial dans les fondements (*uṣūl*) des sciences religieuses : la plupart des désaccords autour de la notion d'authenticité tournent autour de conceptions ou d'applications divergentes des règles relatives à l'authentification (*taṣḥīḥ*) ou à l'affaiblissement (*taḍ'īf*) des Hadiths, et à l'évaluation de la probité de leurs transmetteurs (*tawṭīq*)⁷⁹⁹.

C) *La défense des normes des Hadiths contre les principes de la théorie légale : la critique des autorités au cœur des concurrences épistémiques*

Les Traditionnistes, quant à eux, prônent un retour à l'application stricte des règles établies par la critique classique des Hadiths, y compris vis-à-vis de traditions, corpus ou figures d'autorité considérées comme infaillibles dans le canon orthodoxe. Ils entendent ainsi perpétuer une tradition critique consacrée par les figures les plus éminentes de la pensée légale et du

⁷⁹⁷ Voir Ibrahīm FAWZI, *Tadwīn al-sunna*, 2^e éd., Beyrouth, Riyyad El-Rayyes, 1995., pp.201-202.

⁷⁹⁸ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tagrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīṭ allatī lā tulzam*, op. cit., p.55.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

Traditionnisme en particulier, qui prend acte des risques d'erreurs ou de falsifications dans l'évaluation de l'authenticité des récits, y compris parmi les Ahl al-Hadith, et prône l'examen individuel des *isnād*-s par chaque savant⁸⁰⁰. Les failles d'authentification possibles des traditions sont donc généralement rapportés aux processus de transmission défectueux en dépit des règles strictes mises en place par les grands compilateurs pour trier les Hadiths. Les Traditionnistes considèrent en effet que cet état de fait tient au passage d'un âge d'or des *muḥadittūn*, celui des Anciens (*mutaqaddimūn*), atteint avec les œuvres d'Al-Buḥārī et Muslim, au déclin des spécialistes tardifs (*muta'ahḥirūn*). Cette thèse s'inscrit dans la lignée des Ahl al-Hadith classiques, notamment d'Ibn al-Ṣalāḥ Al-Šahrazūrī (m.1245), expert des Hadiths d'obédience shafi'ite, qui décrit l'effet de déclin et d'assouplissement des exigences critiques régnant chez ses contemporains par rapport aux règles strictes que s'imposaient les Anciens prédécesseurs⁸⁰¹. Cette dévaluation ne touche cependant pas, dans la théorie classique de l'authenticité, les compilations canoniques qui incarnent en principe l'acmé du savoir traditionnel autour duquel les spécialistes se retrouvent, comme le souligne Eerik Dickinson : « *le mécanisme abstrait de la sagesse collective a remplacé la fiabilité des transmetteurs individuels comme garant de l'authenticité des hadiths. La popularité répandue de ces travaux rendait peu probable l'éventualité que quiconque puisse les altérer sans être décelé* »⁸⁰². La source du biais transmissif qui menace la fiabilité des traditions prophétiques est donc déplacée hors des rouages du système d'authentification classique des premiers *muḥadittūn* vers les errances usuelles de leurs successeurs.

Pour les Traditionnistes contemporains, il s'agit donc d'en revenir à cet esprit de rigueur, en érigeant les règles classiques de la science des Hadiths comme seules mesures valables de l'authenticité des textes et des jugements légaux qui en sont dérivés. Face à l'hégémonie de l'épistémologie portée par la tradition légale, les penseurs cherchent à défendre les principes méthodologiques de leur propre discipline, et à les placer au centre du savoir religieux.

Al-Šawkānī insiste ainsi sur l'examen nécessaire des qualités individuelles des transmetteurs (*ḥāl al-ruwāt*), mené indépendamment des opinions héritées de la critique traditionnelle : les divergences qui divisent les savants au sujet de la probité des autorités sont

⁸⁰⁰ Taqī al-Dīn IBN TAYMIYYA, *Al-instiṣār li-ahl al-aṭār*, op. cit., pp.37-38.

⁸⁰¹ Eerik DICKINSON, « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », *Journal of the American Oriental Society*, 2002, vol. 122, n° 3, pp. 481-505.

⁸⁰² *Ibid.*, p.488.

alors expliquées à la lumière des appartenances doctrinales rivales, qui conduisent à juger de la probité des transmetteurs en fonction de leur appartenance à l'une ou l'autre des écoles⁸⁰³. La crédibilité d'un transmetteur, et donc l'autorité de ses Hadiths, doit ainsi se rapporter strictement aux critères formels qui permettent de l'évaluer objectivement : sa responsabilité légale (*taklīf*), son appartenance à l'islam ; sa probité ('*adāla*) ; son exactitude (*ḡabṭ*) ; et l'absence de propension à falsifier des textes ou des chaînes de transmission (*allā yakūn al-rāwī mudallisan fī l-matn aw al-isnād*)⁸⁰⁴.

Le penseur définit la '*adāla* comme l'adhésion aux conventions éthiques de la loi religieuse (*ādāb al-šar'*) : un individu dont les actes violent ces conventions au point de jeter le doute sur la sincérité de sa foi (*yaqdaḥu fī l-dīn*) ne peut être considéré comme droit. Cependant, les habitudes courantes ('*ādāt ḡāriya*) ne sont pas prises en compte dans l'évaluation de la probité religieuse, sur laquelle se basent « les deux grands piliers que sont la transmission et le témoignage (*al-riwāya wal-šahāda*)⁸⁰⁵ ». Le penseur distingue donc la dignité religieuse qui permet de soutenir un jugement légal (*murū'a šar'iyya*) de la dignité coutumière (*murū'a 'urfīyya*), liée aux conventions sociales⁸⁰⁶. Ces critères doivent, en outre, être respectés strictement, c'est-à-dire ni éludés, ni amplifiés. Cela conduit Al-Šawkānī à rejeter à la fois l'attribution de la droiture morale à un transmetteur dont l'identité ou les qualités ne sont pas formellement connues (*ta'dīl al-mubham* ou *ta'dīl al-maḡhūl*)⁸⁰⁷, qui correspondrait au premier biais, et la disqualification d'un transmetteur sur la base d'une déviation idéologique (*fāsiq al-ta'wīl*), qui correspond au second⁸⁰⁸.

Cependant, tout en reconnaissant la centralité de l'examen moral des autorités, les Traditionnistes contemporains nuancent l'idée d'une droiture morale collective attribuée à un groupe ou des individus particuliers au-delà du Prophète, y compris les Compagnons. Al-Šawkānī suggère ainsi l'idée que la vertu qui sera toujours exclusive aux Compagnons est celle d'avoir côtoyé le Prophète de son vivant (*faḡīlat al-ṣuḡba*). Il consent à ce titre uniquement au point de vue de la majorité des savants concernant la présomption de probité qui dispense de leur examen moral, et rejoint la définition la plus large attribuant la qualité de Compagnon à

⁸⁰³ Muḡammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., pp.137-138.

⁸⁰⁴ Muḡammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḡūl ilā taḡqīq al-ḡaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.199-212.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p.205.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, pp.209-211 ; p.254.

⁸⁰⁸ Muḡammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Nayl al-'Awṡār min asrār muntaqā al-aḡbār*, Le Caire, Dār al-Hadith, 1993, n° 1., p.226.

« celui qui a côtoyé le Prophète ne serait-ce qu'une fois ⁸⁰⁹ ». Cette droiture collective s'applique en outre à tous les Compagnons : il s'oppose ainsi aux savants qui les placent qui restreignent leur droiture collective à la période précédant les guerres civiles (*fitan*), ou qui en excluent ceux qui ont combattu 'Alī⁸¹⁰.

Il ne leur reconnaît cependant pas de qualité morale inhérente qui les distinguerait des autres transmetteurs fiables, mais une probité fonctionnelle de transmission liée à leur situation historique exceptionnelle : reprenant une remarque d'Al-Ğuwaynī dans sa définition de la droiture des Compagnons, Al-Šawkānī suggère ainsi que « la raison de ce principe tient probablement à ce qu'ils sont les premiers transmetteurs de la *šarī'a*, et que s'il avait fallu s'arrêter sur ce qu'ils disaient, celle-ci n'aurait pu être transmise de l'époque du Prophète aux suivantes »⁸¹¹. Il ajoute que « l'acceptation de leur droiture collective n'implique pas qu'ils soient infaillibles (*tubūt al- 'iṣma lahum*) ni de consentir à leur hermétisme aux péchés, mais il s'agit d'accepter leurs récits sans être tenu de rechercher les raisons de leur droiture ⁸¹² ». Le penseur reconnaît donc bien une vertu historique aux Compagnons qui ont, par définition, eu l'avantage de côtoyer le Prophète de son vivant, et d'être les passeurs privilégiés de son savoir. Il prend cependant soin de souligner que cette vertu ne dépasse pas le cadre de la transmission, et ne peut être entachée par d'autres considérations : il rappelle par exemple que le fait de commettre un péché (*irtikāb al-ma'ṣiya*) ne retire à aucun individu qui y correspond sa qualité de Compagnon⁸¹³.

Si cette distinction semble accessoire quant à la valeur épistémique du témoignage des Compagnons, elle revêt toutefois une importance plus substantielle au regard de la théorie de l'*iğtihād*, pensé, comme nous l'avions analysé précédemment, comme l'effort d'examen des preuves issues du Coran et de la Sunna préalable au jugement légal : en relativisant l'impeccabilité morale des Compagnons et en la réduisant à l'assurance d'une continuité de la transmission, c'est le postulat de leur droit exclusif à l'*iğtihād* qui est écarté. De cette manière, l'autorité du Compagnon est une autorité de transmission de la Sunna prophétique, et non d'interprétation : « Il [Le Prophète] a recommandé aux gens [de suivre le modèle des Compagnons] uniquement parce qu'ils sont ceux qui ont rapporté son exemple et ont transmis sa loi à ses disciples suivants. Même si une action émane d'eux, elle s'inscrit en fait dans le

⁸⁰⁹ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., p.262.

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ *Ibid.*, pp.260-261.

⁸¹² *Ibid.*, p.263.

⁸¹³ *Ibid.*, p.261.

*récit des actes du Prophète dont ils sont les narrateurs, comme dans le cas de la purification rituelle, de la prière ou du pèlerinage. [L'action en question] leur est uniquement attribuée car elle est perpétuée à travers eux*⁸¹⁴». En outre, ce qui vaut pour les Compagnons vaut à plus forte raison pour les autorités ultérieures : contrairement aux thèses défendues par les partisans de l'imitation, les figures majeures des écoles de droit ne peuvent être les seules dépositaires du droit à l'*iğtihād*. Le rôle de l'*isnād* est donc précisément d'aplanir l'écart épistémique entre les premières générations de musulmans et les suivantes sur un plan diachronique, et entre les tenants de l'autorité des *maḏhab*-s et le reste des croyants sur un plan synchronique. Grâce à cette institution, comme le formule Al-Šawkānī, « *le muğtahid est celui qui extrait ses preuves légales des sources qui conviennent, selon la méthode que nous avons présentée, comme s'il vivait à l'époque de la prophétie et au moment de la Révélation (...), et comme si ne l'avaient précédé aucun savant ni muğtahid. En effet, les dispositions légales s'adressent à lui comme elles s'adressaient aux Compagnons, sans aucune différence*⁸¹⁵ ». Elle permet aux croyants, dans les limites de la conception traditionniste de l'*iğtihād*, de ne pas se cantonner à la réception passive d'un savoir pérenne fixé dans des corpus sacrés, mais d'en être les passeurs et les créateurs en perpétuant une tradition vivante de la transmission.

L'examen renouvelé des autorités concerne également celles adouées par les compilations canoniques. Nāṣir al-dīn Al-Albānī incarne, parmi la mouvance traditionniste, cette tendance iconoclaste : l'exigence de rigueur scientifique dans l'authentification des Hadiths, soutient-il à plusieurs reprises, peut justifier l'irrévérence envers des textes consensuellement jugés fiables par les savants religieux. A l'occasion de ses diverses rééditions corrigées des six compilations canoniques, le penseur affirme en effet ne pas imiter leurs illustres compilateurs, mais exercer son propre jugement selon « *la méthode critique scientifique (al-naqd al-ilmī)*⁸¹⁶ ». Cette démarche peut aboutir tant à l'affaiblissement qu'à l'élévation du statut de certaines traditions : il estime par exemple avoir « sauvé » des dizaines de Hadiths qu'Al-Tirmīdī avait dévalués⁸¹⁷, et n'hésite pas à critiquer les savants éminents qui se sont appuyés consciemment sur des autorités fallacieuses. Il rejette par exemple un Hadith pris pour preuve par Al-Suyūṭī transmis d'après Abū al-Duniyā, affirmant qu'il s'agit « *d'un*

⁸¹⁴Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-’iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*,p.201.

⁸¹⁵Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, *op. cit.*,P.166.

⁸¹⁶Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Ṣaḥīḥ sunan al-Tirmidī*, Riyad, Maktabat al-Ma’ārif, 2000, n° 1.,p.9.

⁸¹⁷ *Ibid.*,p.10.

menteur notoire, et Al-Suyūṭī ne pouvait l'ignorer⁸¹⁸». Il se réclame explicitement, à travers cette déclaration, du précédent méthodologique d'Al-Dahabī, qui a tenu le même procès à Al-Hākim Al-Naysabūrī au sujet d'un Hadīth relaté par un transmetteur suspect⁸¹⁹. L'exercice individuel de l'*iğtihād*, selon les règles de la critique traditionniste, autorise ainsi les savants contemporains à corriger tant les erreurs des compilateurs originaux qu'à faire évoluer leurs propres estimations. Rappelant que cette « science religieuse ne souffre aucune fixité (*al-ilm lā yaqbalu al-ğumūd*)⁸²⁰ », Al-Albānī s'autorise à revoir l'authentification (*taṣḥīḥ*) ou l'affaiblissement (*taḍ'īf*) de certains Hadīths en fonction de l'accès à de nouvelles sources ou informations biographiques sur leurs transmetteurs⁸²¹.

Ce principe est également étendu aux deux *Ṣaḥīḥ*-s. Conscient de la portée polémique d'une telle révision des deux ouvrages les plus autorisés pour la communauté savante et la piété collective, Al-Albānī déclare reconnaître volontiers que « les deux *Ṣaḥīḥ*-s sont les livres les plus authentiques après le Livre de Dieu, d'après l'accord des savants musulmans anciens et modernes. Ils se sont en effet distingués des autres livres de la Sunna en se consacrant à regrouper les Hadīths les plus authentiques, à rejeter les Hadīths faibles et les contenus (*mutūn*) inappropriés, selon des règles établies et des conditions précises. Ils ont répondu à cette exigence avec bonheur et de façon inégalée par leurs successeurs, comme Ibn Huzayma, Ibn Hibbān, Al-Hākim ou d'autres, tant et si bien qu'il est devenu coutumier (*'urfān 'āmma*) que si un Hadīth est relaté par l'un ou les deux de ces Cheikhs, il est exempté de critique et inscrit d'emblée dans la catégorie de l'authentique et du sûr⁸²²». S'il souscrit à ce statut particulier des deux *Ṣaḥīḥ*-s parmi la littérature des Hadīths, il ajoute cependant : « mais cela ne signifie pas que toutes les lettres, mots ou expressions contenus dans les deux *Ṣaḥīḥ*-s sont égaux à ceux qui figurent dans le Coran, et que ne peuvent intervenir ni l'erreur ni la confusion à travers certains transmetteurs. Nous ne reconnaissons d'infaillibilité (*'iṣma*) à aucun autre livre que celui de Dieu (...), et cela ne peut disconvenir à aucun savant qui étudie ces deux livres avec clairvoyance, sans partisanisme, dans la limite des règles scientifiques, et non selon les penchants personnels ou les conventions scientifiques d'une culture étrangère à l'islam⁸²³».

⁸¹⁸Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-āḥādīṭ al-ḍa'īfa wal-mawḍū'a wa aṭaruha al sayyi' fil-'umma*, op. cit., p.272.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p.30.

⁸²⁰ Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Al-tağrīb wal-tarḥīb*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 2003, n° 1., p.7.

⁸²¹Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Ṣaḥīḥ sunan al-Nasā'ī*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 1998, n° 1., p.10.

⁸²² Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Ṣarḥ al-'aqīda al-taḥāwīyya*, 8^e éd., Beyrouth, Al-Maktab al-Islāmī, 1984., p.22.

⁸²³*Ibid.* , p.23.

Il se réclame, dans cette démarche, d'illustres prédécesseurs qui ont ouvert l'examen critique à l'ensemble du corpus des traditions prophétiques. A propos de sa dévaluation d'un Hadith consigné par Al-Buḥārī par exemple, le penseur se justifie en affirmant : « *je ne suis pas l'innovateur de cette dévaluation (mubtadi'an bi hādā al-taḍ'īf), mais je marche ici dans les pas de ceux qui m'ont précédé parmi les grands imams du Hadith et ses protecteurs, comme Al-Dahabī dans Al-Mizān, Ibn Rağab al-Ḥanbalī dans Šarḥ al-arba'in al-nawawīyya, ou Al-Hāfiẓ Ibn Ḥağar Al-'Asqalānī dans Fath al-Bārī*⁸²⁴ ». Tout en récusant le *taqlīd* partisan des écoles doctrinales, il s'inscrit donc lui-même dans la tradition concurrente cristallisée autour de l'*isnād* des Ahl al-Hadith et de sa doctrine de l'authenticité. Il confirme ainsi l'idée que la critique des *Šaḥīḥ*-s est légitime lorsqu'elle est menée sur « *les fondements scientifiques*⁸²⁵ » de cette discipline.

En réaffirmant la centralité d'une application stricte des règles de la doctrine traditionniste de l'authenticité, l'approche d'Al-Albānī représente donc un défi direct à la « culture canonique⁸²⁶ » qui s'est forgée autour des *Šaḥīḥ*-s, et à son rôle dans la perpétuation de l'autorité normative des *maḏhab*-s. En effet, le rôle du canon est précisément de fédérer l'élaboration légale autour d'un corpus référentiel fixe, érigé en mesure commune d'authenticité et d'autorité, qui dispense les savants non-spécialistes des Sciences des Hadiths de mener l'effort fastidieux d'examen critique des traditions⁸²⁷. Cet « édifice d'autorité⁸²⁸ », dont les architectes successifs sont Al-Bağdādī, Ibn Šalāḥ, Al-Nawawī, et Ibn Ḥağar, aboutit à l'émergence d'une culture savante autorisée autour de ces ouvrages qui « assure la pérennité des institutions du canon, et ses fonctions dans la tradition savante sunnite⁸²⁹ ». Cependant, les mécanismes de préservation de cette culture n'ont jamais complètement épuisé la dimension iconoclaste consubstantielle à l'approche traditionniste de l'authenticité : parallèlement puis successivement au triomphe du canon orthodoxe, marqué par les compromissions entre l'épistémologie traditionniste et celle de la théorie légale, des savants de toutes obédiences doctrinales ont ainsi porté la voix d'un attachement puriste inconditionnel aux méthodes

⁸²⁴ *Ibid.*, p.37.

⁸²⁵ Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-āḥādīṭ al-ḍa'īfa wal-mawḏū'a wa aṭaruha al sayyi' fil-'umma*, *op. cit.*, pp.33-34.

⁸²⁶ Jonathan A. C. BROWN, *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī Ḥadīth canon*, *op. cit.*, pp.262-298.

⁸²⁷ *Ibid.*, pp.209-260.

⁸²⁸ *Ibid.*, p.302.

⁸²⁹ *Ibid.*, p.301.

critiques de l'évaluation des transmetteurs. Nous pouvons mentionner, avec J. AC Brown, les exemples des shafī'ites Ibn Daqīq al-ʿīd (m.1302) et Saḍr al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn al-Muraḥḥal (m.1317), du hanafite Ibn Abī al-Wafāʾ, et des hanbalites Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya et Ibn Taymīya⁸³⁰.

Si la tendance critique portée par Al-Albānī n'est donc pas nouvelle, la vive hostilité qu'elle rencontre de la part des savants affiliés aux écoles orthodoxes est toutefois spécifique à l'époque contemporaine. J. Brown montre en effet qu'alors que les critiques médiévaux précités ne rencontrent pas d'opposition particulière de la part des défenseurs de l'autorité du canon⁸³¹, l'émergence du Salafisme contemporain représente un défi majeur pour les institutions religieuses établies. Cela s'explique notamment par le fait que, contrairement aux tendances modernistes engagées d'abord dans la réponse aux défis venus d'Occident, les partisans traditionnalistes des *madḥab*-s et les Salafistes s'affrontent principalement sur le terrain de leurs doctrines respectives, et s'identifient mutuellement comme l'adversaire majeur⁸³². Brown relève ainsi que dans ce contexte, « *pour la première fois, la critique des Ṣaḥīḥ-s devient propice à l'anathème pour plusieurs savants*⁸³³ ».

Le positionnement d'Al-Albānī représente donc, en somme, une défense de la méthodologie du traditionniste face à celle du juriste ou du théoricien du droit. Dans cette perspective, la révision renouvelée de l'examen des autorités selon les normes des Ahl al-Hadith constitue en réalité, selon lui, « *un service rendu au Ṣaḥīḥ d'Al-Buḥārī*⁸³⁴ », perpétuant le projet initial du compilateur et lui assurant une évaluation objective face aux approches sélectives et partisans menées par les savants affiliés aux *madḥab*-s. Dans sa réponse à l'un de ses contradicteurs d'obédience hanafite, le penseur fustige par exemple les méthodes de cette école qui s'est fixée ses propres fondements (*uṣūl*) pour l'examen des Hadiths, sacrifiant la doctrine de l'authenticité sur l'autel de l'arbitraire doctrinal⁸³⁵. Parmi les principes qui constituent une déviation majeure par rapport à la voie authentique des Partisans de la Sunna figure la règle qui autorise les savants à accepter des Hadiths déliés (*mursal*) de n'importe quelle autorité parmi

⁸³⁰ *Ibid.*, pp.302-303.

⁸³¹ *Ibid.*, p.304.

⁸³² *Ibid.*, p.307.

⁸³³ *Ibid.*, p.304.

⁸³⁴ Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Ṣarḥ al-ʿaqīda al-taḥāwīyya*, op. cit., p.41.

⁸³⁵ *Ibid.*, p.43.

les transmetteurs qui ont vécu durant les quatre premiers siècles⁸³⁶. Ce principe met en péril, selon Al-Albānī, l'institution de l'*isnād* comme instrument de perpétuation du savoir religieux, sur lequel l'édifice entier de la Tradition prophétique s'appuie. Les Hanafites estiment également que l'ensemble des autorités prises en compte par Abū Ḥanīfa sont fiables (*tiqāt*). Or, en plus d'être factuellement erronée, cette règle va à l'encontre de celle établie par les savants des Hadiths spécialisés dans l'étude de la Sunna : l'usage du récit d'un transmetteur par une autorité droite ne fait pas foi de la probité du transmetteur en question (*riwāyat al-'adl laysat bi-muğarradihā tawfiqan*). Al-Ḥawārizmī a ainsi relevé une dizaine d'autorité mentionnées par Abū Ḥanīfa qui ne sont pas fiables⁸³⁷.

Ces discussions autour de la révision de l'examen individuel des transmetteurs se révèlent donc fécondes pour chacune des deux tendances étudiées : pour les Coranistes, les multiples occurrences de failles, d'erreurs ou de mensonges rendent vaine toute tentative de vérification des traditions consignées dans les corpus canoniques, et démontre bien que l'édifice sur lequel se fonde la science traditionnelle de la Sunna est friable. Ils placent ainsi l'accent sur la subjectivité inhérente de ces principes d'examen des Hadiths, qui ne peuvent constituer des critères épistémiques valables pour fonder les croyances et les lois religieuses. Pour les Traditionnistes, la thèse d'une dépendance profonde à l'égard du témoignage de transmetteurs dignes de confiance n'est pas remise en cause, elle est au contraire réaffirmée comme exigence fondamentale de la connaissance religieuse. Dans ce cadre, le retour à une application stricte des critères d'évaluation des chaînes de témoins permet d'appuyer leur conception littéraliste de l'*iğtihād* : la sacralisation des autorités y est rejetée au profit de celle des principes critiques traditionnistes. Al-Šawkānī oriente ainsi la droiture collective des Compagnons vers leur fonction de transmetteurs privilégiés, tandis qu'Al-Albānī étend la critique des transmetteurs aux compilations les plus autorisées : dans les deux cas, la relance du savoir traditionniste est replacée au cœur des sciences religieuses contemporaines.

Cette attention portée à l'examen individuel des autorités s'accompagne également d'une réflexion autour de la continuité de la transmission testimoniale. Pour les penseurs des deux côtés du débat, l'enjeu est de taille : ils conviennent en effet que les croyances religieuses ne peuvent se fonder sur la conjecture (*ẓann*). L'objet des débats cherchent, dans ce cadre, à évaluer la valeur épistémique des connaissances dérivées des Hadiths, et à répondre à une exigence de justification de la croyance.

⁸³⁶*Ibid.*,p.45.

⁸³⁷*Ibid.*,p.47.

III) Certitude et conjecture du savoir religieux : évaluation épistémique de la Sunna

A) *Les débats classiques autour de la transmission des Hadiths*

La valeur de la connaissance dérivée des Hadiths a fait l'objet d'une controverse intense à la période de formation des sources de la pensée religieuse, opposant autour d'elle les courants Mu'tazilite et Traditionniste. En effet, Ibn Ḥanbal et ses disciples ont fait du recours aux Hadiths la caractéristique centrale du proto-sunnisme, et le cœur de leur identité intellectuelle et religieuse, monopolisant progressivement l'activité de transmission et de compilation des traditions prophétiques. Au tournant du VIII^e siècle, leurs adversaires Mu'tazlites se sont à l'inverse construits autour de l'opposition à l'institution de l'*isnād*, considérée comme le fer de lance idéologique des Traditionnistes, en érigeant l'examen rationnel comme principe premier de l'exégèse coranique et de l'authentification des dires héritées du Prophète.

Les désaccords autour des sources de connaissances religieuses valides et de leurs méthodes d'acquisition, qui ont opposé ces deux courants, se sont cristallisés autour de l'autorité des traditions uniques ou solitaires (*hadith āḥād ou khabar al-wāḥid*), qui ne sont transmises à l'origine que par un seul narrateur, et constituent la plus grande partie des corpus dédiés à la Sunna. Chez les Ahl al-Hadīth, l'autorité des Hadiths *āḥād-s* s'est imposée comme un vecteur indispensable de la perpétuation de l'exemple prophétique. Un Hadith solitaire, vérifié par une chaîne ininterrompue de transmetteurs fiables remontant jusqu'au Prophète, représente alors une preuve catégorique à la fois pour les jugements légaux et pour les questions de croyance. En somme, la défense des Hadiths *āḥād-s* définit l'identité épistémologique des Ahl Al-Hadīth, au même titre que celle de la prédestination ou de l'incrédation du Coran les définit théologiquement.

Les Mu'tazilites classiques, dont la théologie est systématisée entre la seconde moitié du IX^e siècle et le milieu du XI^e siècle, s'affirment en concurrents directs de ces thèses traditionnistes qui noyautent progressivement l'orthodoxie religieuse et politique. Ils sont à l'origine des premières réflexions épistémologiques autour des principes de la connaissance certaine : elle se définit comme le fruit d'une preuve définitive (*ḥuḡḡa*) ou apodictique

(*burhān*)⁸³⁸. Dans ce cadre, les deux branches principales de l'école Mu'tazilite, celles de Bagdad et de Basra, s'accordent sur le rejet de l'autorité des Hadiths *āḥād*-s comme source de connaissance religieuse⁸³⁹. Elles mettent l'accent au contraire, au fondement de la transmission religieuse, sur la notion de *tawātur*, soit l'authentification large porteuse de certitude. Cette position remonte aux premiers Mu'tazilites, notamment le précurseur Wāṣil b. 'Aṭā' (m.750), qui estime que la véracité d'un récit est établie lorsqu'il dispose de quatre narrateurs indépendants⁸⁴⁰. Ce seuil minimal de témoins exclut, selon lui, la possibilité qu'ils aient pu s'entendre sur un mensonge. Abū al-Huḍayl Al-'Allāf (m.841) entérine ensuite cette exigence de vérification des Hadiths par *tawātur*, mais propose que le nombre de témoins requis pour en établir la véracité soit de vingt, avec la condition supplémentaire qu'au moins un des narrateurs soit un croyant⁸⁴¹.

La théologie mu'tazilite s'est également illustrée par l'émergence d'attitudes sceptiques radicales à l'égard de l'usage abusif des Hadiths, notamment comme argument rhétorique dans le cadre des polémiques doctrinales. Cette préoccupation a été portée pour la première fois par Ḍirār b. 'Amr (m.815) qui, face à la profusion du recours aux Hadiths par les diverses tendances religieuses, a rejeté dans l'ensemble la validité de ces récits⁸⁴². Ce rejet radical se retrouve chez Ibrāhīm Al-Nazzām (m.846), qui ne reconnaît aucune source religieuse en dehors du Coran et de la raison.

Un glissement s'opère toutefois, dans le Mu'tazilisme plus tardif, depuis le rejet total des Hadiths *āḥād*-s vers une ouverture limitée à leur autorité pour les questions pratiques (*'amal*). J. Van Ess l'explique par le fait qu'après la parution des premières grandes compilations de Hadiths, ces récits solitaires ont trouvé, à travers Al-Šāfi'ī, de nouvelles lettres de noblesse. La tradition radicale de Ḍirār b. 'Amr et Ibrāhīm Al-Nazzām se perpétue alors en dehors du Mu'tazilisme, notamment chez les juristes Ibn 'Ulayla ou Bišr al-Marīsī, tandis que les savants qui demeurent dans son cadre théologique consentent à une distinction entre la certitude exigée de l'argumentation doctrinale, qui ne peut s'appuyer que sur le *tawātur*, et la

⁸³⁸ Usman GHANI, « The Concept of Sunna in Mu'tazilite Thought », in *The Sunna and its Statuts in Islamic Law*, Palgrave Macmillan, 2015, pp.60-61.

⁸³⁹ Racha EL-OMARI, « Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Ḥadīth », *Journal of Near Eastern Studies*, 2012, vol. 71, n° 2, pp. 231-256.

⁸⁴⁰ Josef VAN ESS, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 1982, pp. 214.

⁸⁴¹ Racha EL-OMARI, « Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Ḥadīth », *Journal of Near Eastern Studies*, 2012, vol. 71, n° 2, p. 234.

⁸⁴² *Ibid.*

probabilité suffisante dans le raisonnement juridique⁸⁴³. Au sein de l'école de Bagdad, Racha El-Omari situe les premiers signes visibles de ce changement de paradigme chez Al-Ka'bi (m.913), qui précise dans *Qubūl al-ahbār wa-ma'rifat al-riḡāl* sa position sur la question : il définit les récits prophétiques uniques comme la source de connaissance la moins vérifiable, qui ne conduit qu'à la conjecture (*ẓann*) et à l'opinion (*ra'y*). Il souligne cependant que la conjecture est acceptable dans les questions relatives aux ramifications de la loi positive (*furū'*), mais doit être proscrite dans le domaine des croyances (*'aqā'id*), qui exigent une connaissance certaine⁸⁴⁴.

Ce positionnement devient la norme parmi les Mu'tazilites classiques. L'école de Basra, qui a été la plus influente, poursuit notamment ces thèses à travers Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m.915-16). Le penseur affirme en effet que les Hadith *āḥād*-s ne peuvent être validés sur le seul critère de l'examen de l'*isnād*. Il établit des conditions strictes à leur éventuelle observation : leur contenu doit correspondre au Coran, au consensus, et à la raison⁸⁴⁵. Il restreint également leur domaine d'application aux pratiques (*'amal*). En somme, les traditions uniques ne peuvent avoir de valeur épistémique indépendante, en dehors de la validation de ce qui est déjà rendu accessible aux croyants par les autres sources.

La position Traditionniste à propos de la véracité historique des dires attribués au Prophète est plus ambiguë, voire parfois contradictoire. Les déclarations opposées attribuées à Ibn Ḥanbal suffisent à illustrer la difficulté d'isoler une posture définitive sur le sujet. Dans l'une d'entre elles, son disciple Abū Bakr Al-Marrūḍī (m.889) lui dit : « *quelqu'un affirme que le hadith est contraignant dans le domaine de la loi, mais ne pourvoit pas de connaissance [certaine] ('ilm)*. Ibn Hanbal réproouve alors cette opinion en affirmant : « *je n'ai aucune idée de ce dont il s'agit (lā adrī mā hāda)*⁸⁴⁶ ». Dans une autre déclaration, en revanche, la considération suivante lui est désignée : « *si un Hadith est transmis du Prophète à travers un isnād solide (ṣaḥīḥ), et contient une règle ou une obligation, j'agis en fonction de lui, et je le professe au nom de Dieu, mais je n'assume pas que le Prophète l'a effectivement dit*⁸⁴⁷ ».

⁸⁴³ Josef VAN ESS, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », *op. cit.*, pp.216-217.

⁸⁴⁴ Racha EL-OMARI, « Accommodation and Resistance », *op. cit.*, p.240.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p.246.

⁸⁴⁶ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, vol. 129, n° 2., p.270.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p.273.

Tandis que W. Hallaq considère qu'en réalité, la pensée musulmane classique n'a jamais envisagé la véracité des Hadiths qu'en termes de probabilité, renvoyant la question de l'authenticité à un « faux-problème »⁸⁴⁸, cette ambiguïté trouve sa réponse, selon J. AC Brown, dans la distinction entre vérité littérale, vérité historique, et certitude épistémologique⁸⁴⁹. Dans le cadre des théories traditionnistes des VIII^e et IX^e siècles, la certitude épistémologique est comprise, d'une part, comme le degré de certitude maximal atteignable pour la connaissance du passé, et de l'autre, comme un phénomène très exceptionnel dans le champ des connaissances humaines. W. Hallaq l'explique également par une divergence de préoccupations entre la théorie légale et la théorie traditionniste : la première cherche à appréhender les desseins divins de la manière la plus exacte possible, et attend donc de l'évaluation des Hadiths qu'elle indique le bien-fondé théorique d'un jugement légal particulier. Au contraire, les Traditionnistes sont à l'origine indifférents aux catégories épistémologiques de la certitude et du doute : leur objectif principal est de collecter le plus de traditions prophétiques, qui correspondent aux exigences minimales d'authenticité, dans la perspective de leur usage pratique (*'amal*)⁸⁵⁰. Dans les trois catégories majeures qui constituent leur taxinomie des Hadiths, l'authentique (*ṣaḥīḥ*), le bon (*ḥasan*) et le faible (*da'īf*), aucune ne correspond à celle du *mutawātir* chez les théoriciens du droit : le *ṣaḥīḥ* est en effet lui-même composé de différentes sous-variations qui n'engendrent pour la plupart qu'une connaissance probable.

Le *ṣaḥīḥ* est défini comme un Hadith relaté de manière ininterrompue par des individus fiables, du début à la fin du processus de transmission. Le terme technique de *ḥasan* est introduit par Al-Tirmīdī, qui y regroupe « *chaque Hadith qui n'a pas dans son isnād quelqu'un qui est accusé de mensonge, ne diverge pas de preuves plus corroborées, et est relaté à travers plus d'une chaîne de transmission* »⁸⁵¹. L'authenticité inférieure de ces Hadiths, par rapport aux *ṣaḥīḥ*-s, peut alors être compensée par des récits concordants. Le *ḥasan* englobe de fait la catégorie intermédiaire des traditions qu'Ibn Ḥanbal ou d'autres Traditionnistes classaient comment faibles, en reconnaissant néanmoins leur valeur probante⁸⁵², et qui concerne, d'après

⁸⁴⁸Voir Wael B. HALLAQ, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem », *Studia Islamica*, 1999, n° 89, pp. 75-90.

⁸⁴⁹Voir sa discussion de ces notions dans Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? », *op. cit.*, pp.264-265 ; pp.271-275.

⁸⁵⁰Wael B. HALLAQ, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem », *Studia Islamica*, 1999, n° 89, pp.83-84.

⁸⁵¹ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, vol. 129, n° 2, pp.278-279 .

⁸⁵²Wael B. HALLAQ, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth », *op. cit.*, p.85.

Al-Ḥaṭṭābī, la plupart des Hadiths utilisés par les juristes⁸⁵³. Le *ḍaʿīf*, enfin, désigne des Hadiths qui présentent un défaut imputé à l'un ou plusieurs de leurs transmetteurs, ou une faille apparente du point de vue de la continuité de la chaîne de transmission. Ce dernier aspect renvoie, dans la classification traditionniste, à la catégorie du Hadith *munqaṭiʿ* (discontinu), comportant des omissions dans la mention des autorités qui constituent l'*isnād*. Le critère de la discontinuité englobe les sous catégories du *muʿallaq* (arrêté, suspendu) dans lequel un transmetteur est omis au début de l'*isnād*, du *mursal* (délié, détaché), dans lequel le premier transmetteur après la génération des Epigones n'est pas mentionné, et du *muʿdal* (défaillant), dans lequel sont omises deux autorités ou plus⁸⁵⁴. Les traditions qui présentent l'une de ces discontinuités constituent un échelon de récits ambigus, contestés par certains critiques mais jugés fiables par d'autres⁸⁵⁵.

Le critère épistémologique de la continuité de la chaîne de transmission, bien que central dans les Sciences des Hadiths, n'est donc pas envisagé comme un motif de disqualification drastique des traditions qui ne satisfont pas à toutes ses exigences, surtout si d'autres versions les corroborent. Les seules failles qui excluent catégoriquement une tradition du genre des Hadiths sont le mensonge et la forgerie manifeste⁸⁵⁶. J. AC Brown montre également que pour Al-Šāfiʿī ou Ibn Ḥanbal, la distinction de niveaux différents de Hadiths concerne la diversité des publics auxquels ils se destinent ou le niveau d'interprétation auquel ils appellent plus que leur fiabilité historique⁸⁵⁷. Cela contribue à expliquer, selon lui, le fait que ces savants ont pu prendre en compte des Hadiths qui ne satisfaisaient pas aux exigences d'authenticité qu'ils avaient eux-mêmes fixées.

A partir du XI^e siècle, les catégories de la certitude (*ẓann*) et du doute (*yaqīn*) sont également employées dans la classification des Hadiths, sous l'effet de l'absorption de l'épistémologie muʿtazilite dans la théorie légale sunnite, qui elle-même les introduit au sein du discours traditionniste. La notion de *tawātur* décrit, chez les Ahl al-Hadith, la forme la plus fiable de la transmission traditionnelle. Dans une discussion des fondements théoriques de la

⁸⁵³ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, vol. 129, n° 2, p.278.

⁸⁵⁴ Maḥmūd AL-TAḤḤĀN, *Al-Manḥağ al-ḥadīṭ fi muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ*, 1^{re} éd., Riyad, Maktabat al-Maʿārif, 2004., pp.43-49.

⁸⁵⁵ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? », *op. cit.*

⁸⁵⁶ Asma HILALI, « Compiler, exclure, cacher. Les traditions dites « forgées » dans l'Islam sunnite (VI^e /XII^e siècle) », *Revue de l'histoire des religions*, 2011, vol. 228, n° 2, pp. 167-168.

⁸⁵⁷ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? », *op. cit.*, p.272.

loi, Al-Šawkānī précise ainsi que le *mutawātir* produit une connaissance nécessaire lorsqu'il correspond bien aux quatre exigences principales fixées pour les transmetteurs : qu'ils n'émettent aucun doute au sujet du récit qu'ils transmettent, qu'ils l'aient acquis par l'expérience, c'est-à-dire soit par observation directe soit par audition, et non par la déduction ou l'inférence (*naẓar aw istidlāl*), qu'ils soient suffisamment nombreux pour exclure qu'ils puissent s'entendre sur un mensonge, et que ce nombre suffisant soit représenté à toutes les étapes de la transmission⁸⁵⁸. Le penseur estime en outre qu'il n'est pas impératif de déterminer un nombre précis de transmetteurs, jugeant que le débat autour de ce critère, qui a conduit certains groupes de savants à fixer artificiellement un seuil quantitatif de transmetteurs valable, s'appuie soit sur des arguments illégitimes sans fondement scripturaire, soit sur des extrapolations à partir d'exemples issus des textes religieux qui n'ont pas de lien direct avec cette problématique. Les récepteurs de la tradition doivent également correspondre à trois critères : ils doivent être raisonnables (*'uqalā'*), en mesure de comprendre le sens du *ḥabar*, et ne pas défendre de conviction idéologique qui puisse détourner le *ḥabar*, comme par exemple dans le *taqlīd*⁸⁵⁹.

Les Traditionnistes, à la suite des théoriciens du droit, ont également distingué le *tawātur lafzī*, dans lequel le récit est transmis à la lettre et à l'identique, du *tawātur ma'nawī*, qui se compose de plusieurs Hadiths *āḥād*-s qui ont un contenu similaire. La notion sert cependant, principalement, à déterminer le récit le plus fiable en cas de contradiction entre deux Hadiths. Cette catégorie épistémologique ne disqualifie donc pas, par principe, les modes de transmission moins certains : en l'absence de contradiction entre deux traditions, un Hadith *mutawātir* est donc considéré comme équivalent à ceux qui ne remplissent pas cette condition. Dans ce cadre, un *isnād* unique ne disqualifie pas non plus la valeur épistémologique du Hadith solitaire. Pour certains Traditionnistes, comme Ibn al-Farrā' (m.822), un Hadith *āḥād* peut même être considéré comme certain s'il n'est contredit par aucun autre dire prophétique. Une déclaration dans le même sens est attribuée à Ibn Ḥanbal : « *si un Hadith vient avec un isnād solide, nous le considérons comme Sunna, s'il n'y a rien qui le contredit ou lui résiste* »⁸⁶⁰. En outre, comme l'établit Ibn Šalāḥ, le *mutawātir* est considéré comme rare, voire inexistant, dans le répertoire normatif traditionniste⁸⁶¹. Les savants n'ont identifié, dans les estimations les plus

⁸⁵⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, *op. cit.*, p.191.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p.194.

⁸⁶⁰ Jonathan A. C. BROWN, « Did the Prophet Say It or Not? », *op. cit.*, p.272.

⁸⁶¹ Wael B. HALLAQ, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth », *op. cit.*, p.87.

généreuses, qu'une douzaine parmi les milliers de Hadiths qui constituent les corpus autorisés. De manière générale, les Traditionnistes considèrent ainsi que les Hadiths *āḥād*-s, en dépit de leur position inférieure dans la classification épistémologique de la certitude, sont une forme de connaissance valable, voire indispensable, pour sauvegarder la Sunna du Prophète.

Ces principes qui encadrent l'épistémologie de la connaissance religieuse classique orientent dans une large mesure les oppositions contemporaines autour de l'authenticité de la Sunna. Il s'agit donc d'examiner les positions respectives des principaux courants que nous avons abordés à propos du statut de la preuve traditionnelle, et de la valeur des connaissances qui en découlent.

B) Définition et réalité du tawātur chez les penseurs contemporains:

Les Coranistes estiment que la définition classique du *tawātur* comme connaissance certaine, issue d'une transmission si large qu'elle exclut le doute, ne s'applique qu'au Coran et à la Sunna transmise de génération en génération par la pratique (*al-sunna al-'amaliyya*). Ils relèvent, dans cette perspective, la rareté des Hadiths *mutawātir*-s dans les compilations de la Sunna, largement dominées par les Hadiths *āḥād*-s. Ṣidqī considère en effet que la très faible part de la tradition qui correspond effectivement à la qualification du *tawātur* ne contient en réalité aucun principe légal, à l'image du Hadith « *le Coran est descendu en sept versions* »⁸⁶². Al-Bannā déplore également qu'en dépit de ce constat sans appel, les savants contemporains et médiévaux qualifient indûment des Hadiths de *mutawātir*, et les utilisent comme preuves indubitables dans leurs commentaires du Coran, des Hadiths ou dans les ouvrages historiques⁸⁶³.

Dans une direction plus radicale, quoique partagée, nous l'avions souligné, par des figures traditionnistes majeures, Parwez et Ğayraġpūrī estiment quant à eux que le *tawātur* n'existe pas dans la Tradition prophétique héritée. En concluant qu'à partir des quatre conditions traditionnellement fixées, le *mutawātir* se définit comme « *une information qui a le potentiel inhérent d'être certaine et n'a besoin d'aucune revendication, argument ou certification pour établir son authenticité* »⁸⁶⁴, ils constatent en effet qu'aucune narration relatée

⁸⁶² Mūḥammad Tawfīq 'Afanḍī SIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.920.

⁸⁶³ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-aṣlān al-'aẓīmān*, *op. cit.*, p.259.

⁸⁶⁴ G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĢPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*, p.85.

dans les collections de Hadiths n'a été corroborée de cette manière. C'est pourquoi le savant Ibn Salāḥ, pourtant favorablement disposé envers les Hadiths, a reconnu que le seul cas notable de récit qui corresponde à cette connaissance certaine est celui qui prohibe le mensonge à propos du Prophète. Ibn Ḥaḡar, également conscient de cette difficulté, a modifié le sens du *tawātur* pour l'attacher aux significations générales et non à la lettre des traditions, et a élargi sa portée en classant des Hadiths *mašhūr*⁸⁶⁵ dans la catégorie du *mutawātir*. Selon Al-Bannā, cette distinction entre la lettre et le sens reste toutefois artificielle : il précise ainsi que le Hadith du mensonge se décline en quinze versions différentes, comportant des variations de sens non négligeables. La tradition prise pour preuve de l'existence du *tawātur* par Ibn Ṣalāḥ ne correspond donc elle-même ni à un *tawātur* littéral (*lafẓī*) ni à un *tawātur* selon le sens général (*ma'nawī*)⁸⁶⁶.

La question du *tawātur* se décline en outre à travers de vives controverses autour de questions d'importance mineure, que le partisanisme des juristes érige en préoccupations prioritaires. Al-Bannā souligne ainsi qu'à propos de la récitation de la *basmala* avant l'ouverture de la prière, de l'essuyage des chaussettes lors des ablutions (*al-maṣḥ 'alā al-ḥufayyn*), ou du relâchement des mains durant la prière (*irsāl al-yadayn*), chacun des camps opposés défend sa propre thèse en prétendant mobiliser des Hadiths *mutawātir*-s et en allant jusqu'à excommunier ceux qui y contreviennent, sans se préoccuper du fait que dans le cadre polémique qui nourrit leurs rhétoriques adverses, ces traditions censées être indubitables se contredisent de fait⁸⁶⁷.

Enfin, les Hadiths considérés comme *mutawātir*-s relèvent majoritairement de thèmes à teneur miraculeuse ou surnaturelle, qui, en plus d'écarter l'examen rationnel, n'ont aucun impact normatif structurant⁸⁶⁸. Dans cette catégorie figurent notamment des Hadiths eschatologiques prédisant l'arrivée de l'Antéchrist (*al-maṣīḥ al-dağğāl*), d'autres faisant état de miracles du Prophète, comme la fendaison de la lune (*inṣiqāq al-qamar*) ou l'ouverture de sa poitrine par l'intervention de l'ange Gabriel (*ṣaqq al-ṣadr*)⁸⁶⁹. Selon Al-Bannā, l'authenticité de ces traditions, qui n'ont aucun appui coranique, doit être d'emblée mise en doute,

⁸⁶⁵ Cette dénomination renvoie aux Hadiths transmis par trois narrateurs ou plus, mais qui ne satisfont pas à toutes les exigences de l'authentification par *tawātur*.

⁸⁶⁶ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ğadīd*, op. cit., pp.139-140.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, pp.141-145.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p.152.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p.153.

puisqu'elles portent sans conteste la marque de forgeries destinées à susciter la crainte ou l'enthousiasme dans les esprits crédules, en érigeant la superstition au rang de récits indubitables transmis par les Compagnons.

Pour les Traditionnistes, à l'inverse, le principe du *tawātur* correspond bien à une réalité tangible qui ne peut être décelée qu'à travers la pratique assidue de leur propre discipline. Al-Albānī dénonce en effet l'attitude des partisans des *madhab*-s qui rejettent des Hadiths *mutawātir*-s contraires à leurs principes doctrinaux en les qualifiant d'*āḥād*-s⁸⁷⁰. Il réitère le principe selon lequel la communauté ne peut s'accorder unanimement sur l'erreur, estimant qu'il en va ainsi du *tawātur* : si des transmetteurs peuvent individuellement présenter des failles, l'information qu'ils transmettent unanimement doit, elle, être considérée comme certaine. En outre, si ce principe est pris à l'appui du consensus des savants, Al-Albānī précise que l'accord légitime en matière de valeur probante des Hadiths est celui des Traditionnistes, qui sont les spécialistes de ce savoir, et non celui des « *Ahl al-Kalām, des linguistes ou des médecins*⁸⁷¹ ». La connaissance du *mutawātir* se divise ainsi en une dimension propre aux Gens du savoir, et une autre accessible à la masse : dès lors, « *ce que les spécialistes considèrent comme mutawātir peut ne pas être connu par d'autres*⁸⁷² ». Le penseur donne un nouveau souffle au thème de la faculté expérimentale des Ahl al-Hadiths, développé par Ibn al-Qayyim Al-Ġawziyya, selon lequel à travers leurs efforts répétés « *d'enregistrement des dire, actions et préférences du Prophète, ils ressentent la certitude à ces sujets*⁸⁷³ ». Cette subjectivité experte, qui ne peut être partagée par les non-spécialistes de la Science des Hadiths, tient lieu de preuve catégorique. Parmi les exemples de récits *mutawātir*-s récusés par les partisans de certains *madhab*-s, Al-Albānī mentionne le Hadith « *le Prophète a dit : la prière de celui qui ne lit pas la fātiḥa est invalide* », relaté dans les deux *Ṣaḥīḥ*-s. Les Hanafites l'ont rejeté en affirmant qu'il s'agit d'un Hadith *āḥād*, alors qu'Al-Buḥārī l'a jugé *mutawātir*. Or, le jugement du Traditionniste fait loi, et aurait dû prévaloir parmi eux. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān s'attache également à mentionner, tant dans le domaine des rites que des croyances, les traditions qui relèvent de ce mode de transmission certaine: les Hadiths sur le nettoyage des chaussettes durant les ablutions⁸⁷⁴, sur le meilleur des

⁸⁷⁰Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Al-Ḥadīṭ ḥuḡḡa bi-naḥsihi fī al-'aqā'id wal-aḥkām*, op. cit., p.52.

⁸⁷¹*Ibid.*, p.64.

⁸⁷²*Ibid.*, p.65.

⁸⁷³*Ibid.*

⁸⁷⁴Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Qatḥ al-ṭamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭar*, 1^{re} éd., Beyrouth, 'Ālim al-kutub, 1984.P136

siècles et la division de la communauté⁸⁷⁵, sur les Voyage nocturne et l'Ascension du Prophète (*al-isrā' wal-mi'rāğ*)⁸⁷⁶, font partie des questions dont la validité ne peut être contredite pour aucun motif.

C) *La valeur probante (ḥuğğiya) des Hadiths āḥād-s*

La valeur épistémologique de la connaissance dérivée des Hadiths *mutawātir* et *āḥād*, déclinée en termes de certitude (*yaqīn*) ou de doute (*ẓann*), divise également critiques et défenseurs contemporains de la Sunna. Les penseurs du courant de la *Salafīyya* moderniste initient en effet, au début du XX^e siècle, la relance des interrogations critiques autour du statut normatif des traditions qui ne correspondent pas au critère épistémologique du *tawātūr*. Muḥammad 'Abduh réaffirme par exemple la disqualification des Hadiths *āḥād-s* pour les questions religieuses qui exigent une connaissance certaine. Le penseur se prononce ainsi, dans son *Epître sur l'unicité divine*, contre l'usage de ces Hadiths, quel que soit leur degré d'authenticité selon les critères traditionnistes, dès lors qu'ils contredisent la raison, le Coran, ou la science⁸⁷⁷. Il restreint ainsi les croyances obligatoires d'un point de vue méthodologique « *au Livre et aux informations transmises par tawātūr authentique et conforme à ses conditions strictes* », et d'un point de vue doctrinal « *à ce qui ne porte pas atteinte à la stature divine, notamment par l'anthropomorphisme* ». Ces deux principes impliquent de conditionner les principes de croyance aux connaissances certaines, sans y introduire ce qui relève du doute (*lā tağūz al-ziyāda 'alā mā hūwa qaṭ'ī bi-ẓannī*), et de renoncer au sens apparent des informations qui traitent des attributs divins, y compris celles transmises par *tawātūr*⁸⁷⁸. Les Hadiths solitaires, en revanche, peuvent être acceptés ou rejetés selon l'*iğtihād* personnel de chaque croyant, mais n'impliquent aucune obligation universelle de foi ou de pratique qui justifie de porter l'anathème sur celui qui y déroge⁸⁷⁹. Il en résulte que les seules connaissances nécessaires de la religion, transmises par *tawātūr*, sont le Coran et « *de rares éléments issus de la Sunna pratique*⁸⁸⁰ ».

Les Coranistes insistent également sur l'attachement proclamé par le texte coranique à la certitude des connaissances religieuses. Parwez et Ğayrağpūrī soulignent en effet que le

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p.97, p.141. Il précise cependant que le motif de la division de la communauté est établi par *tawātūr ma'nawī*, soit par la concordance de multiples traditions solitaires sur ce même sujet.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, pp.115-144.

⁸⁷⁷ Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, *op. cit.*, p.203.

⁸⁷⁸ Muḥammad 'ABDUH, « Al-dīn al-islāmī, aw: al-islām », in Muḥammad 'AMARA (dir.), *Al-a'māl al-kāmila lil-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1993, pp. 482.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p.483.

⁸⁸⁰ *Ibid.*

Coran lui-même impose aux musulmans deux témoins pour encadrer des opérations d'échange commercial mineures, dès lors, « *comment pourrait-il ne pas y avoir besoin d'au moins deux témoins en matière de religion (dīn) ?* »⁸⁸¹. Ce principe exclut de fait, selon eux, l'autorité des Hadiths *āḥād*-s dans la dérivation de la loi religieuse. Şidqī en conclut que « *le Coran condamne à plusieurs reprises les actes guidés par le doute. Il est donc inconcevable que Dieu tienne ses croyants à agir selon ce qui ne leur convoie pas de certitude*⁸⁸² ». Il relève en outre que l'argument majeur des savants qui contournent l'obligation épistémologique de certitude dans les questions religieuses consiste à citer les exemples d'émissaires solitaires envoyés par le Prophète pour transmettre son enseignement ou gouverner en son nom. Or, selon Şidqī, ces messagers bénéficiaient du mandat de l'autorité vivante du Prophète, contrairement aux Hadiths *āḥād*-s qui lui furent attribués après sa mort⁸⁸³. C'est pour cette raison que les traditionnistes solitaires qui ne sont attestées ni par la pratique ni par des preuves catégoriques ont toujours provoqué la méfiance parmi les Compagnons d'abord, puis ont constitué une source de conflits parmi les juristes et théoriciens de toutes les époques⁸⁸⁴. Al-Bannā précise également, dans le même sens, que les Compagnons Abū Bakr et 'Alī se sont illustrés par l'exigence de preuves supplémentaires lorsqu'on leur transmettait un récit solitaire. Cependant, « *s'il eût fallu que ce principe s'imposât parmi les savants suivants*⁸⁸⁵ », les Traditionnistes et les juristes sous l'influence d'Al-Şāfi'ī ont délégitimé les restrictions imposées par leurs prédécesseurs pour réguler l'usage des Hadiths *āḥād*-s. Alors que le *madḥab* hanafite rejette par exemple les Hadiths solitaires qui contredisent d'autres Hadiths consensuels, le Coran ou le *qiyās*, et que le *madḥab* malékite leur privilégie la pratique courante de Médine⁸⁸⁶, Al-Şāfi'ī a résolument défendu le système épistémologique traditionniste, dans lequel un Hadith qui correspond à la définition du *ṣaḥīḥ* ne peut être supplanté ni par le *qiyās* ni la pratique coutumière. De la même façon, tandis que les savants du *kalām* et des *uṣūl* s'accordent à exclure les récits solitaires du domaine de la connaissance religieuse (*ilm*) et donc de celui de la croyance (*aqīda*), tout en leur reconnaissant toutefois une autorité en matière de pratique (*wuğūb al-'amal*), les Traditionnistes ont accepté l'autorité des Hadiths *āḥād*-s comme fondement de la loi religieuse

⁸⁸¹ G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĞPÜRİ, *The Status of Hadeeth in Islam Through the Quranic and Historical Perspective*, op. cit., p.83.

⁸⁸² Muḥammad Tawfīq ŞIDQĪ, « Kalimāt fī al-nash̄ wa al-tawātur wa aḥbār al-aḥādīṭ wa al-sunna », *Al-Manār*, 1908, n° 11, pp. 773.

⁸⁸³ *Ibid.*, p.771-773.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p.775. 5

⁸⁸⁵ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-aṣlān al-'aẓīmān*, op. cit., p.255.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p.253 ; Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, 'Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya, op. cit., pp.341-342.

(*aṣl al-ṣarī'a*), en n'exigeant plus de conditions à leur authenticité qu'une transmission remontant au Prophète par le biais de narrateurs fiables.

Les Traditionnistes contemporains s'attachent au contraire, comme leurs prédécesseurs médiévaux, à entériner la portée normative universelle des traditions jugées authentiques. S'ils conviennent que les Hadiths *āḥād*-s ne sont pas vecteurs en eux-mêmes d'une connaissance certaine, ils leur reconnaissent une certitude épistémologique suffisante pour appuyer leur valeur probante⁸⁸⁷. Le doute proscrit par les versets coraniques n'est pas, dans cette perspective, celui de la connaissance issue des Hadiths *āḥād*-s, qui relève en fait d'une probabilité forte de certitude (*ẓann rāḡih*), mais celui de la simple conjecture. Chez Al-Albānī, ce principe implique de récuser la distinction faite par les savants entre l'autorité de ces Hadiths dans le domaine des croyances et celui de la loi. Il rappelle que le verset coranique qui enjoint les croyants à obéir au Messager inclut l'ensemble de ses actes et dires. De la même façon, les Compagnons ne s'autorisaient à rejeter aucun Hadith du Prophète transmis par une autorité unique fiable, quelle que soit sa portée légale ou doctrinale⁸⁸⁸. Al-Albānī en conclut ainsi qu'«*il est obligatoire d'observer les Hadiths āḥād-s dans tous les aspects de la loi religieuse, qu'il s'agisse de croyances ou de pratiques. La division entre les deux ordres est une innovation (bid'a) inconnue des ancêtres pieux (salaf)*»⁸⁸⁹. Dès lors, les versets que les savants prennent à l'appui de l'autorité des Hadiths solitaires en matière de loi les obligent également à les accepter en matière de croyance.

En outre, le postulat originel selon lequel les Hadiths *āḥād*-s ne sont vecteur que d'une connaissance dubitable, même proche de la certitude, est lui aussi partiel. Certaines traditions de cette catégorie ont en effet atteint, par consensus de la communauté savante traditionniste, le statut de connaissance certaine : c'est le cas, par exemple, des Hadiths «*les actions valent par leurs intentions*», transmis d'après 'Umar, ou encore «*le Prophète a imposé la charité à la fin du Ramadan (zakāt al-fitr) aux jeunes comme aux âgés, aux hommes et aux femmes*». En somme, les Musulmans sont tenus par l'observation de tous les Hadiths authentiques acceptés selon les critères traditionnistes de l'authenticité, qu'ils soient d'ordre légal ou doctrinal,

⁸⁸⁷Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.195-197.

⁸⁸⁸Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Al-Ḥadīṯ huḡḡa bi-nafsihi fī al-'aqā'id wal-aḥkām*, op. cit., p.55.

⁸⁸⁹*Ibid.*, p.60.

mutawātir-s ou *āḥād-s*, et indépendamment du fait que la narration unique mène à la certitude ou à la forte probabilité (*ẓann rāḡiḥ*)⁸⁹⁰.

Ces développements dessinent donc deux conceptions antagonistes de la rationalité des croyances religieuses. Chez les réformistes critiques et les Coranistes, la certitude se conçoit comme une connaissance nécessaire, de nature révélée ou déductive, distincte de la connaissance traditionnelle transmise par témoignage. Chez les Traditionnistes, l'exigence d'une théorie rationnelle de la vérification du savoir religieux est secondaire : la certitude est celle de la dogmatique traditionnelle, fondée sur l'épistémologie du témoignage, et qui confère à la Sunna une pleine valeur normative. Cette approche la tient pour fondatrice, par elle-même comme l'affirme Al-Albānī, de la foi et de la loi.

L'éthique de la croyance, que nous avons eu l'occasion d'aborder lors de notre analyse des figures savantes valorisées par les Coranistes et les Traditionnistes, se transpose ici par la promotion d'une épistémologie du croire. L'accent est placé sur les procédés de justification des croyances, auxquelles l'assentiment aveugle est proscrit. Chez les premiers, elle correspond à une exigence d'examen critique dans lequel la raison permet de déterminer la probabilité ou la certitude des savoirs hérités. Comme l'a établi 'Abduh, les propositions religieuses ne peuvent jamais contredire la raison : celles qui dépassent sa compréhension sont définies précisément comme étant issues de la Révélation, c'est-à-dire d'une croyance légitime. En revanche, l'attitude observée à l'égard des croyances issues des traditions prophétiques prend les traits d'une exigence évidentialiste⁸⁹¹ : l'assentiment à ces propositions est alors tributaire d'une justification valable. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les oppositions mises en évidence par Al-Bannā, Parwez et Ğayraḡpūrī, entre la foi authentique issue des preuves coraniques ou déductives, et l'enthousiasme ou la superstition dérivés des Hadiths. Chez les Traditionnistes, à l'inverse, c'est la déontologie propre à la science des Hadiths qui est placée au cœur du processus de légitimation des croyances et des lois religieuses, comme rempart aux fluctuations individuelles de la raison et à l'arbitraire doctrinal des *madḡhab-s*. C'est, dans ce cadre, le pragmatisme des spécialistes des Hadiths qui est valorisé, par la double assurance d'une subjectivité experte et d'une objectivité trans-partisane.

⁸⁹⁰*Ibid.*,p.70.

⁸⁹¹Roger PUIVET, *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013.,p.35.

Les débats que nous avons abordés à ce stade se sont donc concentrés sur les réflexions critiques menées autour de l'authentification externe des Hadiths par leur transmission, cristallisée par les principes traditionnels d'examen de l'*isnād*. Il s'agit donc d'examiner, dans le prochain chapitre, le second aspect sur lequel s'appuient les révisions contemporaines de la Sunna : celui de l'examen du contenu (*matn*) des traditions prophétiques.

Chapitre 3

De l'authenticité de la transmission à la véracité du dire : la critique du *matn*

I) Histoire et principes classiques de la critique du contenu (*matn*)

Les questions emblématiques de l'opposition entre les courants rationaliste et Traditionniste à propos du contenu des Hadiths sont, depuis l'époque médiévale, celles de la connaissance des attributs divins, et du conflit entre les doctrines du libre-arbitre ou de la prédestination. Dans le contexte des polémiques théologiques qui conduisent à la formation de l'orthodoxie sunnite, l'adhésion sans réserve au *matn* des traditions qui évoquent ces questions devient, pour les Ahl al-Hadith, un élément central de la foi. Cette dimension se retrouve au cœur des écrits des Traditionnistes contemporains. Al-Šawkānī, par exemple, consacre un ouvrage à l'adhésion au sens apparent des textes qui décrivent les attributs divins, dans lequel il la définit comme le fondement de la doctrine des *Salaf* : « *lorsqu'ils étaient interrogés sur un élément relatif aux attributs [de Dieu], ils récitaient la preuve qui s'y rapportait, s'empêchaient de colporter des rumeurs, et répondaient : "Dieu a dit cela et nous n'en savons rien d'autre, nous ne nous engageons ni ne parlons à propos de ce qu'on ignore, Dieu ne nous a point permis de L'outrepasser"*. Si leur interrogateur les poussait à s'aventurer au-delà de l'apparent, ils le mettaient en garde contre le fait de s'enquérir de ce qui ne le regarde pas, et lui interdisait de demander ce qu'on ne peut connaître qu'en introduisant une innovation blâmable (*bid'a*) ». A l'inverse, les Ahl al-Kalām sont décrits comme ceux qui « *déterminent les attributs de Dieu*

par le tout et son contraire, sur la base de ce que leur commandent leurs raisons corrompues et toutes leurs contradictions. Ils ne s'intéressent pas à la manière dont Dieu s'est décrit lui-même, ou dont le Prophète l'a décrit⁸⁹²», de sorte que « si on leur apportait mille versets clairs, au sens apparent, ou mille Hadiths dont l'authenticité est établie, ils ne s'en occupent point ni n'y prêtent attention⁸⁹³ ».

A l'inverse, le souci de l'examen critique du contenu des Hadiths représente, avec le rejet des Hadiths *āḥād*-s, la position majeure du courant Mu'tazilite à l'égard de la Tradition prophétique. Les théologiens médiévaux érigent en effet le *matn* en critère indépendant d'exclusion des Hadiths : ils rejettent ceux qui présentent un contenu trop ambigu, vont à l'encontre du libre-arbitre et imposent une lecture littérale des attributs divins, ou encore qui contredisent la raison et les versets coraniques. Si le précurseur Wāsil b. 'Aṭṭā' s'est principalement intéressé à la question du *tawātur*, c'est à la génération suivante que le critère du contenu s'impose, porté par son disciple 'Amr b. 'Ubayd (m.761). Alors que les traits du conflit entre Mu'tazilisme et Traditionnisme commencent à se démarquer ostensiblement, le savant rejette d'emblée les Hadiths à l'appui de la prédestination, qui gagnent en notoriété et s'imposent comme armes dialectiques privilégiée des Ahl al-Hadīth⁸⁹⁴. Cette critique du contenu est également étendue, par le théologien, aux dispositions rituelles ou juridiques indésirables. Les Mu'tazilites sont initialement, eux-mêmes, des transmetteurs de Hadiths qui cherchent à disputer à leurs adversaires le monopole de la Tradition prophétique : parallèlement à son rejet des Hadiths traditionnistes, 'Amr b. 'Ubayd transmet par exemple des traditions en faveur du libre-arbitre. A mesure que la scission entre les deux tendances s'intensifie, les Ahl al-Hadīth excluent du répertoire des transmetteurs fiables 'Amr et ses disciples qui défendent ouvertement les principes mu'tazilites ou qadarites. L'isolement des Hadiths mu'tazilites passe par le rejet direct de leurs traditions, ou l'oblitération de leurs transmetteurs dans les *isnād*-s⁸⁹⁵. Ainsi, note J. Van Ess, dans ce processus d'exclusion mené par les Traditionnistes, c'est bien le contenu des Hadiths qui est envisagé comme critère premier.

Si Abū al-Hudayl al-'Allāf, à la génération suivante, revient au critère quantitatif du *tawātur*, son successeur et neveu Al-Nazzām incarne la renaissance du scepticisme radical à

⁸⁹²Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-tuḥaf fi maḍāhib al-salaf*, op. cit.,p.40.

⁸⁹³*Ibid.*,p.39.

⁸⁹⁴Josef VAN ESS, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 1982,p.215.

⁸⁹⁵*Ibid.*,p.216.

l'égard du contenu. Le théologien s'attache en particulier à l'énumération des contradictions entre les Hadiths à teneur théologique⁸⁹⁶, et déplace la critique des traditions vers l'examen de la logique interne du récit transmis. Pour lui, la critique fondée sur la transmission n'est pas pertinente : d'un point de vue quantitatif d'abord, un Hadith *āḥād* peut être vrai et un *mutawātir* erroné. La personnalité du narrateur initial et des transmetteurs, ensuite, n'a aucune incidence sur la véracité du dire : aucune génération, pas même celle des Compagnons, n'est épargnée du risque d'erreur, de mensonge ou de confusion⁸⁹⁷. Le seul critère décisif est bien la vraisemblance interne du dire. Aucune proposition n'est fiable tant qu'elle n'est pas immédiatement évidente, vérifiable par une connaissance antérieure ou une conclusion rationnelle. Ces vues déplacent ainsi l'attention depuis la vérification des transmetteurs vers celle de la véracité du dire, scellant définitivement le divorce entre le *kalām* mut'azilite et les Ahl al-Hadith.

Les Traditionnistes réagissent, de leur côté, aux polémiques initiées par leurs adversaires autour des contradictions internes dans les Hadiths. Al-Šāfi'ī prend brièvement en compte ce problème dans son *Kitāb al-Umm*, suivi dans cette démarche par le *Ta'wīl muḥtalaḥ al-ḥadīth al-ḥadīth* d'Ibn Qutayba, et le *Muškil al-aṭār* d'Al-Ṭahāwī (m.933). Ces ouvrages sont, en somme, une défense de l'adhésion inconditionnelle au contenu des Hadiths authentifiés plutôt qu'une légitimation de sa dimension critique. Focalisée sur l'*isnād*, l'orthodoxie sunnite est en effet réputée n'avoir porté que peu d'attention au *matn* comme critère d'exclusion des Hadiths. Comme le souligne J. AC Brown, les critiques sunnites du IX^e siècle se sont concentrés sur l'évaluation des transmetteurs et des faiblesses de la transmission (*'ilal*), et ce n'est pas avant la fin du X^e siècle que des prises en compte du contenu apparaissent, principalement au sein des premiers ouvrages dédiés aux Hadiths forgés (*mawḍū'āt*) ou contradictoires (*muḥtalif al-ḥadīth*)⁸⁹⁸. La défense systématique du *matn* se poursuit dans celle consacrée à la définition des principes doctrinaux sunnites : deux siècles après la formalisation de la littérature dédiée aux traditions exclues, Al-Rāḡib al-Isfahānī (m.1109) réserve par exemple un chapitre de son ouvrage de défense de l'autorité probante de la Sunna à l'énumération des Hadiths *mutawātir*-s qui décrivent les attributs divins⁸⁹⁹. Il y affirme : « *quiconque met en doute un attribut après qu'il ait été établi (ba'da al-ṭubūt) par le Coran ou la Sunna est un négateur (ḡāḥid), et*

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p.218.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p.219.

⁸⁹⁸ Jonathan A. C. BROWN, « How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find », *Islamic Law and Society*, 2008, vol. 15, n° 2, pp. 145.

⁸⁹⁹ Abū al-Qāsim AL-ISFAHĀNĪ, *Al-ḥuḡḡa fī bayān al-maḥaḡḡa wa šarḥ 'aqīdat ahl al-sunna*, 2^e éd., Riyad, Dār al-rāya, 1999, n° 1., pp.169-195.

quiconque présume qu'il [cet attribut] est advenu, soit qu'il n'était pas puis qu'il fut, se rend coupable d'anthropomorphisme (*tašbīh*)⁹⁰⁰ ». La subordination de la raison au texte est donc un motif majeur des réticences traditionnistes à admettre le critère, selon eux subjectif, de l'examen du contenu.

La critique du *matn* en tant que critère explicite d'authentification ou de rejet des traditions n'est reconnue qu'à partir du XII^e siècle : J. AC Brown remarque que les critiques menées par les savants se calquent sur des traditions déjà affaiblies par leurs prédécesseurs du point de vue de l'*isnād*, ce qui le conduit à en conclure qu'une prise en compte silencieuse du *matn* était en fait pratiquée chez les Traditionnistes précurseurs. Selon lui, « l'indifférence aux contenus des Hadiths était une image délibérément fabriquée par les premiers critiques Sunnites, et constituait une dimension essentielle du culte de la méthodologie qu'ils avaient créée autour de l'*isnād* en opposition à leurs contradicteurs rationalistes⁹⁰¹ ». L'érudition sunnite développée à partir du XI^e siècle incorpore en outre certains principes épistémologiques mu'tazilites relatifs à la disqualification des Hadiths à partir de leur contenu. Les travaux d'Al-Naysabūrī et d'Al-Ḥatīb Al-Baġdādī citent fréquemment, à l'appui de cette démarche, les opinions des premières générations ou des premiers savants sunnites, comme Ibn Sa'd. Une déclaration attribuée au calife 'Alī est également particulièrement mobilisée : « la vérité n'est pas connue à travers les transmetteurs. Connais plutôt la vérité, et tu connaîtras les transmetteurs [véridiques]⁹⁰² ».

Le traité de science des Hadiths de référence d'Al-Baġdādī, *Al-kifāya fī 'ilm al-riwāya*, définit ainsi les caractéristiques des traditions dont le contenu est manifestement forgé : celles qui contredisent le Coran, la raison, la Sunna transmise par *tawātur*, ou le consensus de la communauté. D'autres récits *āḥād*, qui traitent de sujets ou d'évènements majeurs qui auraient dû être, si véridiques, transmis massivement, sont également écartés⁹⁰³. Cette liste a largement influencé les savants sunnites ultérieurs, qui l'ont reprise et étoffée : Ibn al-Ṣalāḥ, dans sa *Muqqadima*, y inclut notamment les signes évidents de forgeries perceptibles à travers des formulations ou des significations absurdes (*rakakāt alfāzihā wa ma'ānīha*), tandis que des

⁹⁰⁰ *Ibid.*, pp.169-170.

⁹⁰¹ Jonathan A. C. BROWN, « How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find », *op. cit.*, p.144. Il donne ainsi, par-delà l'invisibilisation théorique du *matn*, une douzaine d'exemples de sa prise en compte factuelle dans les ouvrages traditionnistes majeurs des IX-Xe siècles, *Ibid.*, pp.154-162.

⁹⁰² Jonathan A.C. BROWN, « The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules », *Islamic Law and Society*, 2012, vol. 19, n° 4, p361.

⁹⁰³ *Ibid.*, p.362.

auteurs comme Al-Ḥasan Al-Ṣāgānī (m.1252) ou Mağd al-dīn Al-Fairuzabādī (1329-1415) identifient certains sujets à propos desquels on ne trouve que des Hadiths forgés. Ces principes sont ensuite développés par Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya dans sa discussion systématique de la critique du contenu, *Al-manār al-munīf fi al-ṣaḥīḥ wal-da'īf*⁹⁰⁴, puis assimilés par des juristes et Traditionnistes de toutes obédiences⁹⁰⁵.

II) Résurgences contemporaines de la critique textuelle

A l'époque contemporaine, la critique du *matn* trouve un nouvel essor avec l'émergence de la *Salafiyya* moderniste et du Coranisme : comme nous l'avons souligné précédemment, le contenu des Hadiths est régulièrement identifié par les penseurs critiques de ces mouvements comme déclencheur de leur réflexion réformiste. Ils considèrent ainsi que le postulat d'une manifestation directe de l'authenticité par la transmission produit un effet stérilisant sur la pensée religieuse. L'hypothèse des Traditionnistes, au lieu de se constituer en science féconde, se confine dans les faits à une taxinomie : les ouvrages successifs de Hadiths donnent l'impression d'un catalogue de récits innombrables, dont la classification se révèle arbitraire, faute de théorie explicite ou réellement appliquée. Pour refonder les sciences religieuses, ces penseurs en appellent donc à se défaire du paradigme de la transmission, et à engager la critique du contenu.

Sayyid Aḥmad Ḥān et Muḥammad 'Abduh initient, en Inde et en Egypte, les remises en question contemporaines du savoir traditionniste, en focalisant leur réflexion sur la formulation de principes critiques du contenu des Hadiths. Aḥmad Ḥān, dans ses réponses à W. Muir, admet en effet que les savants classiques n'ont pas consacré une attention suffisante à la critique textuelle des Hadiths. Il soutient en que l'examen fastidieux des chaînes de transmission ne leur a point laissé le loisir de se consacrer à celui du contenu, et que ce soin fut laissé aux générations suivantes. Cependant, la sacralisation de leurs travaux par leurs successeurs a restreint, voire

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p.363.

⁹⁰⁵ *Ibid.*

annihilé, les potentielles initiatives en la matière⁹⁰⁶. La mise par écrit tardive des traditions a, en outre, rendu la tâche difficile, d'autant plus que l'acception de la narration selon le sens a favorisé l'altération volontaire ou non des contenus transmis⁹⁰⁷. Le même constat est porté par Šāh Wallī Allāh : il reproche aux Ahl al-Hadith de s'être concentrés sur le tri des voies de transmission des Hadiths, « sans prendre en compte les contenus ni en comprendre les significations, sans en percer les secrets ni en extraire la sagesse légale. Ils tournent en dérision les juristes, les accusent d'être doctrinaires et de contrevenir aux Sunna-s, sans s'apercevoir qu'ils sont eux-mêmes défailants dans leur propre savoir⁹⁰⁸».

Muḥammad 'Abduh et Sayyid Aḥmad Ḥān s'inspirent des principes de droit hanafite et de l'épistémologie mu'tazilite pour énoncer les principes d'une critique externe des Hadiths : ils se prononcent ainsi conjointement en faveur de l'exclusion systématique des traditions qui contredisent le Coran, ne résistent pas à l'examen rationnel, ou portent atteinte à la figure du Prophète⁹⁰⁹. 'Abduh insiste particulièrement sur le rejet des récits qui contreviennent au principe d'unicité divine et prêtent à des représentations anthropomorphiques des attributs divins⁹¹⁰. Les deux ajoutent que les Hadiths doivent être examinés pour déterminer s'ils relèvent du mythe ou de l'histoire, ce qui le pousse à rompre avec les représentations surnaturelles du Prophète, impliquant des miracles, des prédictions ou des perspectives eschatologiques⁹¹¹. Rašīd Riḍā poursuit ces questionnements, en consacrant, dans sa revue *Al-Manār*, plusieurs articles à l'examen textuel des Hadiths. Il considère en effet que si l'examen de l'*isnād* a été mené à son terme, le travail de critique du contenu, qui avait été entamé par quelques savants classiques, a cependant été négligé par la suite. Cette critique analytique et historique doit, selon lui, être renouvelée pour épurer les corpus de la Sunna de nombreuses traditions erronées⁹¹².

Ġamāl Al-Bannā relève également que si les savants classiques, traditionnistes, théoriciens et juristes, ont bien formulé des principes théoriques d'examen du contenu, ces derniers ont été

⁹⁰⁶Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.97. ; Christian W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, op. cit., p.134.

⁹⁰⁷Christian W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, op. cit., pp.139-140.

⁹⁰⁸ Šāh Wallī Allāh AL-DIHLAWĪ, *Al-Inṣāf fī bayān asbāb al-iḥtilāf*, 3^e éd., Beyrouth, Dār al-nafās, 1993., pp.64-65.

⁹⁰⁹Aziz AHMAD, *Islamic Modernism in India and Pakistan (1857-1964)*, Londres, Oxford University Press, 1967., p.49.

⁹¹⁰Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, op. cit., p.203.

⁹¹¹ Christian W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, op. cit., p.143. ; Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, op. cit., pp.202-203.

⁹¹²Rašīd RIḌĀ, « Al-Riwayāt al-muḥālifa lil-'aql wal-'uṣūl al-dīniyya », *Al-Manār*, 1926, vol. 27, n° 8., p.615.

largement obliérés, parfois à dessein. Tout en énonçant deux systèmes parallèles de critique textuelle des Hadiths, les théoriciens du droit comme les Traditionnistes n'ont, dans les faits, pas hésité à les outrepasser, en s'appuyant notamment sur l'interprétation (*ta'wīl*) des traditions contradictoires ou au contenu rationnellement défailant⁹¹³. Pour remédier à ces manquements, le penseur énumère, dans son ouvrage consacré à l'épuration des Hadiths contenus dans les deux *Ṣaḥīḥ*-s, douze critères qui doivent justifier une exclusion systématique des traditions⁹¹⁴.

Les développements suivants se proposent d'étudier les arguments mobilisés par les penseurs réformistes critiques pour appliquer leurs principes de critique textuelles des Hadiths. Nous pouvons identifier trois directions principales qui les orientent : la première concerne la négation des Hadiths à teneur miraculeuse ou surnaturelle, regroupées dans la catégorie de l'« l'invisible (*ġayb*) ». La deuxième porte sur une critique rationnelle et historique des traditions prophétiques, et la dernière s'intéresse aux récits qui appuient des principes idéologiques ou des jugements légaux obsolètes ou contraires à l'esprit coranique.

A) *La critique des Hadiths à teneur surnaturelle : négation de l'autorité théologique de la tradition prophétique*

Les Hadiths qui ont concentré le plus de critiques de la part de la *Salafiyya* moderniste et du Coranisme sont ceux qui portent sur l'invisible (*ġayb*), comprenant les thèmes de la mort, de la résurrection, du paradis et de l'enfer. L'exclusion de ces traditions participe de la négation de toute autorité de la Sunna dans le domaine des croyances (*'aqā'id*). Cette catégorie est en effet citée par Al-Bannā en première position des Hadiths à exclure. L'invisible est, selon lui, un pilier crucial de la croyance islamique dont la connaissance appartient exclusivement à Dieu, les versets coraniques témoignant régulièrement du fait que les Prophètes n'ont pas accès à une connaissance privilégiée de ces aspects⁹¹⁵. Cela suppose que les informations qui s'y rapportent soient dérivées du Coran seulement, puisqu'il s'agit de la seule source scripturaire certaine⁹¹⁶. Dans le cadre de sa relecture de la Sunna, Šaḥrūr réfute également d'emblée l'ensemble des Hadiths à teneur surnaturelle, dont le contenu contredit les données coraniques et l'évolution

⁹¹³ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-aṣlān al-'aẓīmān*, op. cit., p.214.

⁹¹⁴ Ğamāl AL-BANNĀ, *Taġrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīṭ allatī lā tulzam*, op. cit., pp.13-14.

⁹¹⁵ Il cite les versets 6:50,59; 7:187-188; 10:31; 11:49; 27:65; 72:26; 59:22. Voir *Ibid.*, pp.86-87.

⁹¹⁶ Cette opinion fut également sanctionnée par une *fatwā* du recteur d'Al-Azhar Muḥammad Šaltūt (m.1963), qui a déclaré que l'ensemble des Hadiths relatifs aux miracles ou aux événements surnaturels ne sont pas des croyances obligatoires de la foi. Voir Muḥammad ŠALTUT, *Al-Fatāwā*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1968., pp.52-53.

des paradigmes épistémologiques. Dès lors, leur attribution à Muḥammad revient à porter atteinte à la véracité de sa prophétie⁹¹⁷.

Dans ce cadre, les Hadiths relatifs à la figure du *Dağğāl* (l'Antéchrist) et au retour de Jésus constituent, selon les réformistes critiques, des exemples de choix des défaillances du système d'examen critique focalisé exclusivement sur l'*isnād*. Rašīd Riḍā les renvoie à des croyances d'origine chrétienne, qui se sont frayé une voie dans les corpus religieux islamiques à travers Wahb Ibn Munabbih, « *le deuxième grand faussaire du tafsīr coranique après Ka'b al-Aḥbār*⁹¹⁸ ». Šaḥrūr relève, quant à lui, la longueur remarquable du récit du *Dağğāl* relaté par Muslim et son foisonnement de détails, qui interrogent la capacité des transmetteurs successifs à le retenir fidèlement. La narration en elle-même, ensuite, présente tous les traits des contes relatés par les *quṣāṣ* du IX^e siècle⁹¹⁹.

D'autres thèmes célèbres sont également fréquemment mobilisés en réfutation de l'autorité des Hadiths dans le domaine de l'invisible, et des croyances en général : le Hadith du Voyage nocturne (*al-isrā'*) et ceux relatifs aux châtiments dans la tombe ont rencontré un vif intérêt dans la littérature traditionniste. Or, selon Šaḥrūr, la multiplication de versions mythiques concernant le premier motif détourne du traitement qui lui est réservé dans le Coran : « *Gloire à celui qui a transporté Son serviteur, la nuit, de la Mosquée Sacrée à la Mosquée très Eloignée autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction, afin de lui faire voir certains de Nos signes. Il est l'Audient, le Clairvoyant*⁹²⁰ ». En se superposant à cet unique verset, trente Compagnons ont transmis des Hadiths contradictoires à ce sujet : certains ont affirmé que le voyage a eu lieu un an avant l'hégire, d'autres deux ou trois ans, il a encore été spécifié qu'il était parti de la Grande Mosquée de la Mecque (*masğid al-ḥarām*), ou de la maison de sa cousine Umm Hāni' Bint Abī Ṭalib. La plupart ont soutenu que ce fut un voyage physique, d'autres ont avancé qu'il fut spirituel, intervenu pendant son sommeil. Le jour et le mois précis divergent également selon les narrations. Enfermée par le principe de la droiture collective des Compagnons, la communauté religieuse s'est donc retrouvée face au problème insoluble de la contradiction de leurs récits. Certains savants ont cru trouver la solution en affirmant que le voyage s'est répété plusieurs fois, dans chacune des circonstances décrites par les divers

⁹¹⁷MUḤAMMAD ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.71.

⁹¹⁸Maḥmūd ABŪ RAYYĀ, 'Adwā' 'ala al-sunna al-muḥammadiyya, op. cit., p.157.

⁹¹⁹MUḤAMMAD ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.74.

⁹²⁰Coran, 17:1, Régis BLACHÈRE, *Le Coran*, op. cit., p.305.

Hadiths⁹²¹. Or, le Coran n'a révélé qu'un seul verset à ce sujet, et n'a mentionné aucune occurrence supplémentaire, ce qui met en cause toute tentative de réconciliation entre ces récits. La question du châtement dans la tombe, quant à elle, contredit expressément les circonstances et teneurs des châtements décrits par les versets « *Prémunissez-vous contre le Jour où il sera de vous fait à Dieu retour, où toute âme recouvrera ses acquis, sans la moindre injustice*⁹²² », et « *nul doute que ce à quoi vous m'appellez ne soit indigne d'appel en ce monde non plus que dans l'autre, et que nous sommes ramenés à Dieu, et que les excessifs sont, eux, les hôtes du Feu*⁹²³ ».

Les prédictions eschatologiques, enfin, sont catégoriquement rejetées par les Coranistes : elles contreviennent à la fois à l'exclusivité coranique de ce savoir, et à l'entendement. Parmi ces traditions mentionnées dans les *Ṣaḥīḥ*-s, Ṣaḥrūr réfute notamment un Hadith d'après Ğābir Ibn 'Abdallāh relaté par Muslim : « *j'ai entendu le Prophète affirmer : ils m'ont interrogé sur la dernière heure, qui est connue de Dieu, et je jure qu'il n'y aura plus âme qui vive sur cette Terre dans cent ans*⁹²⁴ ». La première partie du récit, qui précise que la dernière heure est une connaissance proprement divine, concorde bien avec les données coraniques, notamment le verset : « *Ils t'interrogent [sur l'heure] comme si tu en étais averti. Réponds-leur : « La connaissance n'en est qu'auprès d'Allah »*⁹²⁵ ». Cependant, la deuxième partie relève d'un ajout apocryphe manifeste (*idrāğ*) : à la raison la plus évidente, qui est la non-réalisation de cette prédiction, s'ajoute la grandiloquence pastorale de sa formulation, qui ne sied pas, selon Ṣaḥrūr, à l'univers de l'expression prophétique⁹²⁶.

Tous ces Hadiths, en conclut Ṣaḥrūr, doivent être écartés de la lecture contemporaine de la Tradition, et abordés uniquement comme le fruit d'une concurrence entre narrateurs, encouragés par le prestige qui en découle à relater les récits les plus marquants⁹²⁷.

B) *L'examen rationnel et historique des Hadiths*

Les Coranistes et réformistes critiques ont également érigé l'examen rationnel et historique en mesure déterminante de l'examen des Hadiths. L'une des catégories de traditions sur laquelle

⁹²¹ Muḥammad ṢAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.76.

⁹²² Coran, 2:281, Jacques BERQUE, *Le Coran. Essai de Traduction.*, op. cit., p.67.

⁹²³ Coran, 40:43., *Ibid.*, p.508.

⁹²⁴ Muḥammad ṢAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.72.

⁹²⁵ Coran, 7 :187, Régis BLACHERÉ, *Le Coran*, op. cit., p.199.

⁹²⁶ Muḥammad ṢAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.73.

⁹²⁷ *Ibid.*, p.78.

se concentrent les critiques dans ce domaine sont les Hadiths de prédiction politique. Fazlur Rahman s'intéresse, par exemple, à ceux qui concernent l'apparition des sectes doctrinales, et en dérive un principe cardinal de la critique du contenu : « *les hadiths qui impliquent une prédiction, directement ou indirectement, ne peuvent pas ; sur des fondements historiques stricts, être acceptés comme émanant véritablement du Prophète, et doivent être attribués à la période plus tardive adéquate*⁹²⁸ ». Il distingue les prédictions divines contenues dans le Coran ou le sens exceptionnel de l'histoire qui caractérise le Prophète, de celles contenues dans ce type de Hadiths qui prédisent, par exemple, l'avènement des Kharijites, Mu'tazilites, ou d'autres sectes. Le Hadith « *les Qadarites sont les mages de cette communauté* », par exemple, présuppose une conscience technique du problème philosophique du libre-arbitre tel qu'il se pose durant les schismes dogmatiques après la mort du Prophète. Rahman en conclut que « *la fonction fondamentale de ces Hadiths n'est pas tant d'écrire l'histoire que de faire l'histoire, et que les phénomènes contemporains étaient retro-projetés sous la forme de Hadiths pour façonner la Communauté selon un certain schéma spirituel, politique et social*⁹²⁹ ». Dans cette catégorie s'intègrent également les Hadiths qui appuient délibérément la cause Traditionniste. Parmi ceux que mentionnent Rahman, un récit attribue au Prophète la déclaration suivante : « *que personne ne reste assis lorsque l'une de mes commandes lui parvient, en disant : "je ne reconnais pas ceci, je suis uniquement ce que je trouve dans le Livre de Dieu"* ». Comme le relève le penseur, cette tradition implique l'existence d'une doctrine fondée sur le rejet strict de la Sunna au profit du Coran, ce qui ne peut être envisagé du temps des Compagnons. Elle ne peut donc qu'avoir émergé à l'époque scissions marquées entre le mouvement des Hadiths et ses opposants⁹³⁰.

Ces traditions apocryphes peuvent également intervenir à l'appui de revendications politiques. Šaḥrūr relève, par exemple, deux versions d'un même Hadith relaté dans le *Mustadrak* d'Al-Ḥākim al-Naysabūrī, dans lequel le Prophète prédit la circonstance de la mort du Compagnon 'Ammār Ibn Yasīn, tué par le camp de Mu'āwiyya lors de la bataille de Šiffin : « *tu ne mourras point avant que ne te tue le groupe des rebelles (al-firqa al-bāgiyya)* ». Cette tradition suppose que le Prophète peut connaître l'heure de certains individus et anticiper les événements futurs, hypothèse démentie par plusieurs versets coraniques⁹³¹. Ces Hadiths,

⁹²⁸Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, op. cit., p.46.

⁹²⁹*Ibid.*, p.47.

⁹³⁰*Ibid.*, p.49.

⁹³¹ Il cite les versets 31 :34, 7 :188, 46 :9.

comme ceux en faveur de Mu‘āwiyya, doivent donc d’emblée être considérés comme des forgeries introduites par les différentes parties de l’époque de la Grande discorde⁹³².

Parmi les récits à teneur à la fois mythique et prédictive figure également le genre des « mérites des nations (*faḍā’il al-buldān*) ». Un Hadith, d’après Sa‘d Ibn Abī Waqqās (m.674), attribue par exemple au Prophète la déclaration suivante : « *celui qui veut du mal aux gens de Médine, Dieu le fera fondre comme le sel dans l’eau* ». Cette tradition, parmi des dizaines d’autres qui concernent la Ka‘ba, le Levant, l’Egypte, ou d’autres lieux et leurs peuples, et qui ne se sont jamais réalisées, relève selon Šahrūr d’une forgerie apologétique évidente. Il suffit de rappeler, dans le cas du Hadith mentionné, le massacre des Médinois lors de leur soulèvement contre Yazīd Ibn Mu‘āwiyya (r.880-883)⁹³³.

En dehors des prédictions, les Coranistes ont également relevé les Hadiths qui relatent des faits contraires à la logique scientifique ou expérimentales. L’examen historique constitue, de ce point de vue, un principe d’examen évident des récits attribués au Prophète. Al-Bannā mentionne notamment un Hadith qui fait état d’une malédiction « *du même ordre que les sept années de famine annoncées par Yūsuf* » lancée par le Prophète sur les Qurayshites qui refusaient de se convertir aux premiers temps de la Révélation, et qui les a anéantis. Ce récit, commente Al-Bannā, est démenti par le réel, puisque les persécutions des musulmans par les Qurayshites ont continué jusqu’à l’exil du Prophète⁹³⁴. Dans cette même catégorie s’intègre également une tradition selon laquelle ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb demandait l’intercession (*tawassul*) de ‘Abbās Ibn ‘Abd al-Mūṭālib (m.653), le plus jeune oncle du Prophète, afin d’accorder la pluie lors de périodes de sécheresses. Selon Al-Bannā, ‘Umar n’a jamais demandé l’intercession de quiconque en dehors du Prophète lui-même, « *il ne fait donc aucun doute que ce Hadith est une fabrication d’un savant de l’ère abbasside*⁹³⁵ ».

Le critère de la plausibilité scientifique des Hadiths, enfin, est régulièrement mobilisé par les réformistes critiques pour écarter des traditions dont le contenu s’avère incohérent. Une tradition célèbre, dite de la « Prosternation du soleil », cristallise les critiques contemporaines

⁹³² Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., pp.79-80.

⁹³³ *Ibid.*, p.73.

⁹³⁴ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tağrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīṭ allatī lā tulzam*, op. cit., p.328.

⁹³⁵ *Ibid.*, p.316.

autour du contenu des Hadiths démentis par la science⁹³⁶. Šaḥrūr en mentionne la version d'après Abū Darr Al-Ġifārī (m.652), relatée par Al-Buḥārī: « *le Prophète a dit : ' Abū Darr, sais-tu où il [le soleil] se couche?' J'ai répondu : 'je ne sais point'. Il a affirmé : 'Il va se prosterner sous le trône [de Dieu], puis demande la permission (de s'élever à nouveau), et la permission lui est donnée. Bientôt, il se prosternera, mais la permission ne lui sera pas accordée (..) Il lui sera dit : retourne d'où tu viens'* ». Il s'élèvera alors depuis l'ouest' »⁹³⁷. Cetype de récits interfère avec le domaine du savoir révélé, qui ne peut contredire la réalité des choses, qu'elle soit connue ou non des hommes. C'est pour cette raison, précise Šaḥrūr, que le Prophète s'est abstenu de mener lui-même l'exégèse du Coran. Or, le Hadith en question traduit bien une vision de l'univers ancrée dans des représentations révolues, démenties par l'évolution du savoir scientifique. En conséquence, le contenu du récit lui renie d'emblée toute authenticité, et rend superflu l'examen de sa chaîne de transmission.

L'exemple du Hadith de la mouche (*ḥadīṭ al-dubāb*) fait également l'objet de nombreuses discussions, médiévales et contemporaines, autour des statuts respectifs des savoirs scientifiques et traditionnistes⁹³⁸. L'une des deux versions de cette tradition relatée par Al-Buḥārī attribue au Prophète la déclaration suivante : « *Si une mouche tombe dans votre boisson, plongez-là dedans avant de la retirer, car l'une de ses ailes contient un poison, et l'autre le remède*⁹³⁹ ». Rašīd Riḍā y consacre un développement détaillé dans un article d'*Al-Manār*, dans lequel se décline l'ensemble des principes qui fondent l'approche critique de la Sunna chez les penseurs contemporains. Il met en évidence les différentes maladies qui peuvent être transmises à l'homme à travers cet insecte, citant les conclusions de médecins contemporains : le contenu du récit contredit donc la science au point qu'il n'est pas possible de recourir à l'interprétation, et doit être rejeté en dépit de la solidité de son *isnād*⁹⁴⁰. L'édifice d'autorité du canon traditionniste en est affecté : dans la mesure où de nombreux Hadiths relatés dans les deux *Šaḥīḥ*-s se sont révélés erronés, la simple mention de ce récit dans la compilation d'Al-Buḥārī n'est donc pas une preuve définitive de la véracité interne du dire⁹⁴¹. La question des

⁹³⁶ Elle occasionne notamment un vif débat entre Rašīd Riḍā et le savant d'Al-Azhar Yūsuf Al-Djīwī (m.1946), qui ont défendu chacun leur point de vue dans les colonnes de leurs revues respectives, *Al-Manār* et *Mağallat al-Azhar*. Pour un aperçu détaillé de cette controverse, voir Jonathan A.C. BROWN, « The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules », *Islamic Law and Society*, 2012, vol. 19, n° 4, pp. 388-390.

⁹³⁷ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wal-Sunna al-nabawiyya*, op. cit., p.72.

⁹³⁸ Oded ZINGER, « Tradition and Medicine on the Wings of a Fly », *Arabica*, 2016, vol. 63, n° 1/2, pp. 89-117.

⁹³⁹ Hadīṭ n°3320, in Muḥammad Ibn Isma'īl AL-BUḤĀRĪ, *Šaḥīḥ*, 1^{re} éd., Damas-Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 2002., p.815.

⁹⁴⁰ Rašīd RIḌĀ, « Ra'y al-Manār fī ḥadīṭ al-dubāb », *Al-Manār*, 1915, vol. 6, n° 18, p.455.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p.456.

contradictions émerge également à travers cet exemple, puisqu'il s'oppose à l'attitude du Prophète dans une autre tradition, qui préconise de ne pas consommer les aliments qui ont eu contact avec une souris. La dimension de la transmission, en outre, contribue à disqualifier le dire : il est issu d'Abū Hurayra dont la fiabilité a été vivement débattue par les Compagnons eux-mêmes, et il s'agit d'un Hadith *āḥād*, qui ne relève donc que de la simple conjecture⁹⁴². Riḍā conclut, enfin, qu'à supposer que le Prophète ait effectivement tenu ce discours, il est établi que les croyants ne seraient pas tenus de l'observer, puisque les dires des Prophètes dans les affaires mondaines, qui n'ont pas de lien avec la loi religieuse, ne sont pas contraignants. Les Hadiths qui en relèvent doivent donc être soumis à la science et l'expérience, puis acceptés ou rejetés selon cet examen.

L'analyse de Riḍā affirme donc la primauté de la raison scientifique sur le texte traditionnel, et réfute tout à la fois l'autorité de l' *isnād* relativement à celle du *matn*, celle des *Ṣaḥīḥ*-s comme ouvrages infaillibles, et celle du jugement des Prophètes dans les affaires mondaines.

C) *L'exclusion des Hadiths au contenu obsolète ou contraire à l'esprit coranique*

Les Coranistes ont également rejeté des Hadiths dont le contenu est jugé porteur de principes idéologiques obsolètes, injustes ou contraires à l'esprit de l'Islam. Al-Bannā dresse ainsi une liste de l'ensemble des Hadiths relatés dans les *Ṣaḥīḥ*-s qui portent atteinte au statut de la femme, et qui doivent être écartés sur ce critère⁹⁴³. Il intègre également, dans cette catégorie, les Hadiths qui légitiment le despotisme, comme « *le Prophète a dit : il y'aura [de la part des dirigeants] des vanités et des choses que vous réprouvez. Ils lui ont alors demandé : "Oh Prophète, que nous prescries-tu ?". Il a répondu : "acquitez-vous de votre devoir, et demandez à Dieu vos droits"* »⁹⁴⁴, qui peut être utilisé pour empêcher toute contestation du politique. Le Hadith « *celui qui m'a obéi a, certes, obéi à Dieu, et celui qui m'a désobéi, a désobéi à Dieu. Celui qui a obéi à l'amīr m'a obéi, et qui lui a désobéi me désobéi. L'imām est un bouclier derrière lequel on se bat et par lequel on se protège, dès lors, s'il enjoint la crainte de Dieu et la justice, il en tire un bienfait, mais s'il dévie de cela, il doit lui en être tenu*

⁹⁴² *Ibid.*, p.457.

⁹⁴³ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tağrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-āḥādīt allatī lā tulzam, op. cit.*, pp.300-310.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p.321.

*rigueur*⁹⁴⁵» prête également à confusion : si sa deuxième partie précise bien que le dirigeant de la communauté est obligé par la loi divine et le principe de justice, il peut également être cité partiellement dans le but d'associer, en toute circonstance, l'obéissance au dirigeant et l'obéissance due à Dieu ou au Prophète.

Les Hadiths qui justifient des dispositions légales contraires au Coran sont également réprouvés. Al-Bannā rejette par exemple une tradition selon laquelle le Prophète aurait affirmé à son épouse Maymūna qui avait libéré une esclave : « *si tu l'avais donnée à tes oncles maternels, ta récompense serait plus grande* ». Selon lui, le récit contrevient à l'esprit de la législation islamique, dans laquelle la libération de l'esclave fait partie des visées majeures (*al-maḳāsid al-'uliyā*)⁹⁴⁶. Parwez rejette, sur le même critère, les Hadiths qui prescrivent l'exécution de l'apostat, contraires à trois principes fondamentaux : la proclamation du libre-arbitre humain, l'absence de coercition dans la religion, et l'absence de prescription concernant cette peine dans le Coran. En réfutant la position du traditionaliste Abū 'Alā' Mawdūdī (m.1949) sur ce sujet, il démontre que les versets clairs du Coran rejettent le recours aux Hadiths qui établissent cette peine⁹⁴⁷. L'unique verset mobilisé par Mawdūdī est le suivant : « *S'ils reviennent [de leur erreur], font la Prière et donnent l'Aumône (zakat), ils seront vos frères en Religion. Nous exposons intelligiblement les aya-s à un peuple qui sait. Si [au contraire], ils violent leurs serments après avoir conclu un pacte et s'ils attaquent votre Religion, combattez les guides de l'Infidélité ! En vérité, ils ne tiennent nul serment. Peut-être cesseront-ils.*⁹⁴⁸ ». Il s'éclaire, selon lui, par les circonstances de sa Révélation : il y fait référence à un sursis de quatre mois accordé, lors de la neuvième année de l'Hégire, à ceux qui combattaient le Prophète, et au terme duquel il devaient rejoindre l'islam ou quitter sa nation. Ceux qui n'avaient choisi aucune de ces deux options, ou décidaient de rejoindre l'islam puis se rétractaient à nouveau par la suite, devaient être passés au fil de l'épée⁹⁴⁹. Mawdūdī interprète donc le terme « serment » comme l'acte d'adhésion à la foi musulmane, et la rupture de ce serment comme l'apostasie. Or, Parwez souligne que le terme « *ahd* » traduit par serment est utilisé à plusieurs reprises dans le Coran pour désigner des accords politiques. Ensuite, le terme « *qātilū* » désigne le combat guerrier, il ne peut donc signifier, dans ce contexte, l'exécution. Le verset précise

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p.318.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p.317.

⁹⁴⁷ G.A PARWEZ, *The Quranic Perspective on Apostasy, Slavery and Concubines*, Ejaz RASOOL (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust., p.47.

⁹⁴⁸ Coran, 9 : 11-12, Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.214.

⁹⁴⁹ G.A PARWEZ, *The Quranic Perspective on Apostasy, Slavery and Concubines, op. cit.*, p.33.

également le *casus belli* : il s'agit d'une rupture de serment et non pas d'apostasie, puisque la probité des individus concernées est niée, et non leur foi. Enfin, la fin du verset spécifie qu'ils peuvent se rétracter, ce qui implique que la déclaration de guerre peut avoir un effet dissuasif sur ceux qui entendent rompre leur serment. S'il était prescrit l'exécution de ces apostats, cette hypothèse n'aurait plus de sens. Enfin, le verset suivant celui qui est pris pour preuve par Mawdūdī précise: « *Ne combattez-vous point des gens ayant violé leurs serments et ayant médité d'expulser l'Apôtre, après qu'ils vous ont attaqué les premiers* »⁹⁵⁰. Il est donc question de personnes qui avaient précédemment brisé des accords, ourdi des complots pour expulser le Prophète de la Mecque, et été à l'initiative de plusieurs agressions contre lui. Encore une fois, ces textes n'ont pas de lien direct avec l'apostasie⁹⁵¹.

Il est donc clair, selon Parwez, que le Coran ne peut appuyer l'opinion défendue par les partisans de l'exécution de l'apostat. Une déclaration de Mawdūdī lui-même l'admet à demi-mots, puisqu'il qui prend soin de préciser que même sans appui coranique, les exemples du Prophète et de ses Compagnons suffisent à sanctionner ce jugement. Le recours au Coran est donc simplement rhétorique : la loi vient des Hadiths. Or, c'est là, selon Parwez, le cœur du sujet : contrairement au texte coranique protégé par Dieu, aucun Hadith ne peut être authentifié, il ne s'agit donc uniquement que de conjectures invérifiables à propos des opinions du Prophète. Il en ressort que la démarche de Mawdūdī revient à projeter ses propres vues sur le Prophète⁹⁵². La législation autour de la question de l'apostasie est donc tenue de se tenir à la preuve coranique indéniable, d'autant plus que les Hadiths « *fièrement brandis par Mawdūdī* » dépeignent tous une image violente et intransigeante du Prophète, de ses Compagnons, et de l'islam à travers eux⁹⁵³. Parmi ces traditions, un récit attribue au Prophète la déclaration suivante : « *Le sang de tout musulman est illicite, sauf si, malgré son mariage, il a commis l'adultère ; ou après avoir été musulman, il est devenu apostat, ou s'il a pris la vie de quelqu'un* »⁹⁵⁴. Dans un autre récit, il est dit qu'après s'être converti à l'islam, un groupe d'individus est redevenu chrétien. Sous l'autorité du calife 'Alī, ces personnes ont été assassinées, et leurs familles et enfants réduits en esclavage. Une autre tradition enfin dépeint

⁹⁵⁰Coran, 9 :13, Régis BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*,p.215.

⁹⁵¹ G.A PARWEZ, *The Quranic Perspective on Apostasy, Slavery and Concubines, op. cit.*,p.37.

⁹⁵²*Ibid.*,p.38.

⁹⁵³*Ibid.*,p.50.

⁹⁵⁴*Ibid.*,p.48.

l'immolation, sur ordre du même calife, d'un groupe d'individus qui l'avaient considéré comme une divinité, et avaient refusé de renoncer à cette conviction⁹⁵⁵.

Par-delà l'interprétation faussée du verset pris à l'appui de l'exécution de l'apostat, tous ces Hadiths contredisent d'autres passages coraniques, notamment le célèbre verset « *Nulle contrainte en religion*⁹⁵⁶ ». Selon Mawdūdī, ce principe s'applique à ceux qui n'ont jamais embrassé l'Islam : il n'est donc point question de forcer les non-croyants de rejoindre la foi, mais la situation de l'apostat implique une trahison envers la religion passible de mort. Cependant, Parwez souligne que cette interprétation contredit le verset « *Exception [sera faite pour] ceux qui, après cela, seront revenus [de leur faute] et qui se seront réformés (aṣḥāb). Allah, en effet, est absolu et miséricordieux*⁹⁵⁷ », qui établit explicitement la possible rédemption des apostats. Enfin, le Coran fait également mention d'individus qui se convertissent puis quittent l'Islam à plusieurs reprises, ce qui implique qu'il n'est point question de leur exécution pour ce motif⁹⁵⁸.

III) L'approche du *matn* chez les Traditionnistes contemporains

A) *La subordination inconditionnelle de la raison au texte explicite : l'adhésion au matn comme principe de foi*

Si les failles de la transmission sont la raison largement prépondérante de l'exclusion des Hadiths chez les Traditionnistes, les penseurs s'appuient occasionnellement sur le contenu pour entériner une forgerie. Ils indiquent ainsi parfois, sans plus de précisions, que le *matn* présente des traces de forgerie ou de mensonge manifestes⁹⁵⁹, et spécifient, à d'autres occurrences, que l'expression ne correspond pas à celle de la parole prophétique, motif de révocation (*nakāra*) qui ne peut échapper à la vigilance du savant expérimenté en la matière

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p.50.

⁹⁵⁶ Coran, 2 :256, Régis BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*, p.69.

⁹⁵⁷ G.A PARWEZ, *The Quranic Perspective on Apostasy, Slavery and Concubines, op. cit.*, p.88.

⁹⁵⁸ Parwez mentionne notamment le verset « *ceux qui crurent, puis furent impies, puis crurent, puis furent impies et dont l'impiété ne fit que croître, Allah ne se trouvera point leur pardonner ni les diriger dans un (droit) chemin* ».

⁹⁵⁹ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-fawā'id al-mağmū'a fī al-āḥādīṭ al-mawḍū'a*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya., Hadiths n°45 p.27, n°24 p.327.

(*lahu mumārāsa li kalāmihi*)⁹⁶⁰. Des traditions peuvent également être exclues pour des contradictions évidentes avec les données historiques⁹⁶¹ ou avec des Hadiths *mutawātir*-s⁹⁶². La raison invoquée est, plus rarement, celle d'une contradiction avec le Coran⁹⁶³, ou le critère de l'examen rationnel, qui n'est mentionné par Al-Šawkānī dans son ouvrage dédié aux traditions forgées qu'à une seule occurrence⁹⁶⁴. Ces critères sporadiques d'examen du *matn* restent cependant subsidiaires à ceux de l'*isnād*, et ne sont cités qu'après la mention des faiblesses liées à la continuité de la transmission ou à la droiture des narrateurs. En effet, Šāh Wallī Allāh, qui critique pourtant l'indifférence des Traditionnistes classiques à l'examen du *matn*, s'oppose fermement à la soumission des textes à des critères purement rationnels. Il fustige ainsi « *les innovateurs qui ont mis en doute de nombreux sujets islamiques, au motif qu'ils contreviennent à la raison et doivent à ce titre être rejetés ou interprétés, comme ils l'affirment à propos du châtement dans la tombe démenti par les sens et la raison, de la Reddition des comptes lors du jugement dernier (ḥisāb), de la Balance (mizān) et tous ces sujets auxquels ils ont apposé de lointaines interprétations*⁹⁶⁵».

Le traitement fait par Al-Albānī de deux Hadiths qui relèvent du thème de la médecine prophétique (*al-ṭibb al-nabawī*) en offre une illustration éloquente : il affirme ainsi que le contenu du Hadith « *la poussière de Médine guérit la lèpre (ḡibār al-madīna šifā' min al-ḡudām)*» constitue une forgerie (*mawḏū'*)⁹⁶⁶. Il précise, cependant, que ce rejet est justifié car son *isnād* est défaillant, contrairement aux Hadiths *ṣaḥīḥ*-s qui ne peuvent être exclus pour des motifs rationnels ou scientifiques. Il mobilise en outre, pour critiquer le *matn* de cette tradition, non pas l'autorité de la médecine moderne, mais celle d'autres Hadiths prophétiques authentiques qui font état d'épidémies à Médine. Au sujet du Hadith de la mouche en revanche, il précise que les deux versions qui en sont relatées sont transmises par des chaînes de transmission solides d'après trois Compagnons : Abū Hurayra, Abū Sa'īd et Anās⁹⁶⁷. Dès lors,

⁹⁶⁰*Ibid.*, Hadiths n° 20 p.305., n°3 p.320, n°61 pp.390-391. Voir également Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-āḥādīṭ al-ḍa'ifa wal-mawḏū'a wa aṭaruha al sayyi' fil-'umma*, op. cit., Hadith n°165 pp.306-307.

⁹⁶¹Par exemple Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-fawā'id al-maḡmū'a fi al-āḥādīṭ al-mawḏū'a*, op. cit., Hadith n°108 p.388.

⁹⁶²*Ibid.*, Hadiths n°59 p.29, n°8 p.121.

⁹⁶³*Ibid.*, Hadith n°70 p.291.

⁹⁶⁴*Ibid.*, Hadiths n°4 et 5 pp.87-88. L'auteur précise au sujet de ces deux récits : « *leur contexte permet de prouver, rationnellement, qu'ils sont forgés* ».

⁹⁶⁵ Šāh Wallī Allāh AL-DIHLAWĪ, *Huḡḡāt allāh al-bāliḡa*, op. cit., p.33.

⁹⁶⁶Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-āḥādīṭ al-ḍa'ifa wal-mawḏū'a wa aṭaruha al sayyi' fil-'umma*, op. cit., Hadith n°3957, pp.421-427.

⁹⁶⁷Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Silsilat al-āḥādīṭ al-ṣaḥīḥa wa ṣay' min fiqhihā wa fawā'idihā*, op. cit., Hadiths n°38-39 pp.94-101.

le Hadith doit être considéré comme authentique, sans révocation possible et sans aucun doute sur son contenu. Il défend, à cette occasion, la probité du Compagnon Abū Hurayra, mise à mal par les Salafistes modernistes et les Coranistes, en estimant que le récit en question serait valable même si ce Compagnon avait été son narrateur unique⁹⁶⁸. Il ajoute également que les Musulmans sont tenus de croire en cette tradition, indépendamment des preuves de la médecine moderne, puisque le dire authentique du Prophète est en lui-même une preuve irréfutable, qui n'a besoin d'aucun appui externe. Cependant, ayant conscience que les preuves scientifiques peuvent renforcer la foi de ses lecteurs, il cite les conclusions de médecins qui en appuient le contenu⁹⁶⁹. Al-Albānī estime ainsi que l'absence de consensus scientifique démontre que le dire est concevable, ce qui doit tenir lieu de preuve en faveur de l'autorité de la Révélation. Ceux qui ne reconnaissent pas d'emblée l'autorité de cette tradition, en revanche, sont biaisés : il relève l'exemple d'un docteur koweïtien qui a qualifié le Hadith de faible (*da'īf*), alors qu'il n'est pas spécialiste de l'authentification de la Tradition, et que les preuves scientifiques ne démontrent pas catégoriquement son impossibilité. La science est ainsi susceptible d'évoluer, alors que la Révélation, transmise à la fois par le Coran et les Hadiths authentiques, est une vérité absolue⁹⁷⁰. Son argumentation s'achève alors par une réaffirmation de l'autorité du savoirtraditionniste sur celle de toutes les autres sciences lorsqu'il s'agit de statuer de l'authenticité des Hadiths.

B) *Les Hadiths de l'invisible (ġayb) comme piliers du crédo sunnite*

Les Traditionnistes s'illustrent également par une défense marquée du contenu des Hadiths jugés authentiques, en particulier ceux qui portent sur l'invisible (*ġayb*). L'émergence du Salafisme contemporain signe notamment le renouveau de l'intérêt porté aux questions eschatologiques. A travers l'abondante littérature produite autour des Hadiths apocalyptiques, qui accorde une attention particulière au thème de l'Antéchrist (*al-Masīḥ al-daġġāl*), du retour de Jésus ou de l'avènement de la figure rédemptrice d'Al-Mahdī, résonne en effet l'écho particulier de l'époque contemporaine : Roberto Tottoli relève qu'il est par exemple bien plus rare de trouver un ouvrage spécifiquement consacré à l'Antéchrist à l'époque médiévale⁹⁷¹.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p.96.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, pp.97-98.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p.99.

⁹⁷¹ Roberto TOTTOLI, « « Ḥadīṡs » and Traditions in Some Recent Books Upon the Daġġāl (antichrist) », *Oriente Moderno*, 2002, 21 (82), n° 1, p.56. Voir également David COOK, « « Ḥadīṡh », Authority and the end of the World : Traditions in Modern Muslim apocalyptic Literature », *Oriente Moderno*, 2002, 21 (82), n° 1, pp. 31-53.

L'étude d'Al-Albānī dédiée à la figure du *Masīh al-dağğāl*⁹⁷² présente une démonstration en règle de la méthodologie traditionniste d'authentification du contenu des traditions, orientée vers un double objectif : le premier, affirme-t-il, est de répondre aux doutes émis par les savants contemporains à ce sujet⁹⁷³. Le second est d'exposer à ses lecteurs les implications quotidiennes de ces traditions du point de vue de la croyance (*'aqīda*), en entérinant, ce faisant, l'autorité des Hadiths dans ce domaine⁹⁷⁴. Il relève ainsi dans un premier mouvement les critiques formulées par Muḥammad 'Abduh, et par les savants azharis Muḥammad Ibn Fahīm Abū Abiyya et Muḥammad Šaltūt. Ces auteurs ont, tour à tour, disqualifié ces récits aux motifs qu'il s'agit de Hadiths *āḥād*-s, dont les chaînes de transmission comportent plusieurs narrateurs suspects. Al-Albānī réaffirme ensuite l'obligation de s'en tenir au *maḏhab* des Ahl al-Hadīth pour l'ensemble des questions religieuses⁹⁷⁵, et s'attache à l'examen textuel systématique du récit transmis par Abū 'Umāma: le Hadith se divise en trente-neuf paragraphes, dont il relève, pour chacun, le nombre d'apparitions selon la même formulation dans d'autres narrations concordantes. Les paragraphes qui ne sont pas repris à l'identique par d'autres Hadiths sont également signalés⁹⁷⁶. Deux paragraphes apparaissent en outre, d'après cet examen, comme *mutawātir*-s⁹⁷⁷. Il en conclut que si la narration d'Abū 'Umāma présente des faiblesses dans son *isnād*, elle se révèle authentique par l'examen de la plupart de ses sections, qui présentent des concordances avec les récits établis de plus de quarante Compagnons⁹⁷⁸. Al-Albānī propose, enfin, un récit complet autour de l'Antéchrist et du retour de Jésus, fondé sur le regroupement des données issues du Hadith initial étudié et sur les Hadiths authentiques concordants⁹⁷⁹.

Son analyse de la figure d'Al-Mahdī procède de la même logique : à la suite d'Al-Šawkānī et Šiddīq Ḥasan Ḥān⁹⁸⁰, Al-Albānī affirme que plusieurs Hadiths à ce sujet sont *mutawātir*-s. Alors que Ridā en avait relevé les failles du point de vue des transmetteurs, soulignant notamment une influence chiite, Al-Albānī mentionne quatre voies de transmission ne contenant aucun transmetteur chiite, et précise que ce critère, en outre, n'affaiblirait pas

⁹⁷²Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Qiṣṣat al-masīh al-dağğāl wa nuzūl 'issa 'alayhi al-salāt wal-salām wa qatlihi iyyāh*, 1^{re} éd., Oman, Al-Maktaba al-Islāmiyya, 2000.

⁹⁷³*Ibid.*, p.9.

⁹⁷⁴*Ibid.*, pp.30-38.

⁹⁷⁵*Ibid.*, p.29.

⁹⁷⁶ Par exemple le paragraphe 4, *Ibid.*, p.54.

⁹⁷⁷ Les paragraphes 10 et 12, *Ibid.*, p.68-70.

⁹⁷⁸*Ibid.*, p.116.

⁹⁷⁹*Ibid.*, p.167.

⁹⁸⁰Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Qatfu al-ṭamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭar*, op. cit., p.118.

l'authenticité du Hadith. Celle-ci se mesure, conformément aux normes de la Science des Hadiths, selon les critères de l'honnêteté et de l'exactitude (*ṣidq*) et du (*zabt*), tandis que les controverses doctrinales ne sont pas prises en compte⁹⁸¹. Les contradictions relevées entre les divers récits sur ce thème opposent des Hadiths d'authenticité inégale, et ne peuvent donc pas non plus être retenues pour rejeter l'ensemble des traditions⁹⁸². Enfin, l'argument de l'attentisme (*ittikāl*) que ces Hadiths porteraient en germe, poussant les croyants à s'en remettre à des figures providentielles plutôt qu'à agir dans le réel, ne constitue pas non plus un motif d'exclusion valable. En rappelant les déviations majeures qui ont conduit les Mu'tazilités à rejeter ou interpréter excessivement des Hadiths au motif qu'ils se prêtaient à l'anthropomorphisme, Al-Albānī réaffirme qu'aucun récit authentique ne peut être rejeté uniquement sur la portée de son contenu : les traditions concernées dans la présente discussion ne supposent pas par nature que les croyants ne peuvent s'accomplir avant l'avènement du Mahdī, il faut donc plutôt en rejeter les interprétations déviantes⁹⁸³. En somme, cette croyance est établie par *tawātur*, et fait partie des croyances du *ḡayb* qui sont la marque des pieux⁹⁸⁴.

Les récits relevant du thème de l'invisible attirent ainsi, plus généralement, l'attention des Traditionnistes qui répondent aux défis des réformistes critiques et inscrivent les Hadiths qui s'y rapportent dans leurs ouvrages dédiés aux croyances (*'aqā'id*) obligatoires de l'islam. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mentionne, outre les traditions relatives aux signes de la fin des temps (*'alamāt al-sa'a*)⁹⁸⁵, celles qui décrivent l'Ascension du Prophète aux cieux (*al-mi'rāğ*)⁹⁸⁶. Il ne s'engage cependant pas dans un débat méthodologique autour de l'authenticité de ces traditions, mais renvoie simplement à leur recensement dans les *Ṣaḥīḥ*-s, en insistant sur l'adhésion inconditionnelle à leur contenu comme marqueur de foi.

⁹⁸¹Nūr al-dīn ṬALIB, *Maqalāt al-Albānī*, 1^{re} éd., Riyad, Dār Atlas, 2000.,p.108.

⁹⁸²*Ibid.*,p.109.

⁹⁸³ *Ibid.*,p.109.

⁹⁸⁴*Ibid.*,p.110.

⁹⁸⁵ Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *Qatfu al-ṭamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭar*, op. cit., pp.118-118 ; 187.

⁹⁸⁶Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *'Awn al-Bārī li ḥal adillat al-buḥārī*, Alep, Dār al-Rašīd, 1984, n° 1.,p.475.

C) *Approches de conciliation entre l'adhésion aux Hadiths et les principes d'examen du contenu*

Certains défenseurs de la Sunna adoptent également une approche de conciliation du contenu des traditions avec les données historiques et l'évolution des paradigmes scientifiques, politiques ou sociaux. Mustafā Al-Sibā'ī répond par exemple aux critiques adressées au Hadith « *il ne restera plus âme qui vive sur cette Terre d'ici cent ans* » : en s'appuyant sur plusieurs exégètes classiques, il précise que ce récit s'inscrit dans un contexte où le Prophète s'adresse aux gens qui sont avec lui ce jour précis, et dont il prédit la disparition dans un délai de cent ans. Il ajoute que les savants ont estimé que le dernier Compagnon à avoir disparu, Abū al-Ṭufayl Amīr Ibn Wāṭila, est décédé exactement cent ans après la déclaration du Prophète : ce Hadith ne fait donc non seulement aucune entorse au sens de l'histoire, mais fait partie des preuves des miracles ou signes de la prophétie (*mu'ğiza ; 'alam al-nubūwwa*)⁹⁸⁷.

D'autres penseurs s'appuient également sur l'examen des traditions prophétiques pour appuyer les revendications réformistes contemporaines. Le saoudien Ġāzī Al-Quṣaybī (m.2010) relève, dans un court ouvrage, quelques Hadiths qui peuvent reconnecter la parole prophétique avec la dimension révolutionnaire qu'elle a incarné, du point de vue de l'ordre social et politique, lors de l'avènement de l'Islam. Il précise qu'il ne s'appuie que sur des traditions dont l'authenticité fait consensus parmi les savants, relatées dans le *Ġāmi' al-uṣūl fī āḥādīṭ al-rasūl* d' Ibn Aṭīr Al-Ġazarī (m.1233). Un Hadith relate par exemple le cas d'Ibn al-Lutbiya, que le Prophète a envoyé distribuer l'aumône (*ṣadāqa*), et qui s'est permis de prélever directement la part qu'il estimait lui revenir. Le Prophète aurait alors affirmé « *personne ne doit prendre ce qui ne lui revient pas, sous peine d'être châtié par Dieu le jour du Jugement* ». Ce récit tranche, selon l'auteur, le débat autour de l'origine des maux qui gangrènent les pays musulmans : la corruption, dont il est question ici, n'est donc pas induite par la nature même de la religion, mais représente bien une déviation par rapport à ses références⁹⁸⁸. Sur le sujet du rôle reconnu aux femmes dans les sociétés musulmanes, une autre tradition relate la conversation du Prophète avec sa tante maternelle, Umm Ḥarām Bint Milḥān, dans laquelle elle lui fait part de son souhait de participer aux expéditions guerrières maritimes : le Prophète pria pour elle, et son vœu s'exauça sous le règne de Mu'āwiya⁹⁸⁹. Ce Hadith indique donc bien, selon l'auteur,

⁹⁸⁷ Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fī taṣrī' al-islāmī*, op. cit., pp.310-311.

⁹⁸⁸ Ibn Aṭīr AL-ĠAZARĪ, *Tawra fī al-Sunna al-nabawiyya*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī, pp.14-15.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, pp.19-21.

que le cœur des débats contemporains ne relève pas tant du droit religieux que des dimensions socio-politiques d'une crise civilisationnelle. Les questions subsidiaires qui occupent les débats publics masquent les véritables oppositions, entre d'un côté la reconnaissance aux femmes de droits et devoirs fondamentaux égaux aux hommes, et de l'autre leur négation par l'assujettissement à la tutelle masculine. D'autres traditions relatives aux droits individuels, à la défense des de la vie privée, ou au bannissement de toute forme de torture sont également mentionnées comme directives possibles d'une réforme socio-politique contemporaine.

La reconnaissance de l'examen du *matn* comme critère indépendant d'exclusion des Hadiths, ou sa relégation à une dimension tribulaire de l'authenticité de la transmission, retrace donc les clivages idéologiques principaux que nous avons pu suivre entre les défenseurs et les négateurs de l'autorité de la Tradition prophétique. Les questions qui divisent les penseurs des deux côtés du débat autour de la légitimité de certaines catégories de récits, comme les Hadiths de prédiction, à teneur surnaturelle ou contraires au Coran, reviennent à un débat théologique majeur : la parole prophétique peut-elle revendiquer la même autorité que celle du verbe divin ? Les connaissances dérivés des corpus de Hadiths peuvent-elles être abordées au même titre que les références coraniques ? Ce sont ces questionnements qu'il s'agira d'explorer dans le dernier mouvement de notre étude.

PARTIE 3 :

L'autorité des sources scripturaires en islam : enjeux théologiques et normatifs.

Chapitre 1

Débats théologiques autour du statut des sources sacrées

Les approches académiques se sont largement focalisées, ces dernières décennies, sur la doctrine de l'authenticité de la Tradition prophétique : retraçant la structure de la pensée religieuse en Islam, la recherche spécialisée en a exploré les implications historiques et épistémologiques. La question de l'autorité s'est reçue un moindre intérêt : l'approche théologique de la révélation est abordée en substance par W. Graham dans *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, mais l'ouvrage se concentre sur les conceptions médiévales du verbe divin qui encadrent la théologie orthodoxe, et n'aborde pas la question de leurs oppositions.

Les premières considérations qui leurs sont réservées s'intègrent dans l'étude de la formalisation de la théorie juridique. Dans son ouvrage *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, J. Schacht introduit une brève discussion, à l'occasion de sa présentation des thèses d'Al-Šāfi'ī, sur les oppositions à l'autorité des Hadiths mentionnées par le juriste⁹⁹⁰. Il en conclut que l'adhésion à priori aux jugements du Prophète n'était pas « *l'attitude naturelle* » depuis les premières générations de l'Islam⁹⁹¹. J. Burton remarque également que « *les musulmans n'étaient pas unanimes quant à l'accent placé sur les deux sources [le Coran et la Sunna]* », et souligne que « *certain ont insisté sur l'auto-suffisance du Coran, et ont renié le rôle qui était attribué à la Sunna* »⁹⁹².

Si certains travaux mentionnent les oppositions médiévales à l'autorité normative des Hadiths, elle est en revanche prise pour acquise ou reléguée à une préoccupation secondaire de

⁹⁹⁰ Joseph SCHACHT, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, op. cit., pp.44-52.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p.57.

⁹⁹² John BURTON, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977., p.19.

l'Islam contemporain : dans son aperçu des discussions modernes égyptiennes, Juynboll considère en effet que l'authenticité constitue le principal problème théologique des discussions autour de la Sunna⁹⁹³.

La dimension théologique du débat transparait plus clairement dans les travaux qui traitent du problème de l'écriture des Hadiths. I. Goldziher⁹⁹⁴, G. Schoeler⁹⁹⁵ et M. Cook⁹⁹⁶ relèvent ainsi les motifs du rejet de toute transcription écrite de la Sunna chez ses adversaires médiévaux : l'affirmation du statut fixe, définitif et suffisant du Coran comme source scripturaire, la crainte que des compilations de Hadiths ne rivalisent avec lui, le risque de division de la communauté par la multiplication de ses sources référentielles, ou encore le désir de maintenir la flexibilité de l'enseignement oral pour les questions qui ne sont pas déterminées par le texte coranique. A travers une analyse des Hadiths hostiles à l'écriture de la Sunna attribués à 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, Aisha Musa donne également un aperçu de ces différents arguments, qui surgissent au sein même de la Tradition⁹⁹⁷.

Par-delà l'enjeu épistémologique de l'écriture des Hadiths émerge donc l'importante question de la scripturalité comme principe d'autorité religieuse, qui trouve un nouveau souffle chez les penseurs réformistes contemporains. Ṣidqī entame ainsi sa critique de l'orthodoxie traditionniste en jugeant d'emblée la relation entre le Coran et la Sunna sur l'autel de la scripturalité. Du constat de la transcription tardive des Hadiths contrairement au Coran, difficulté d'ordre historique ou épistémologique, découlent alors des conclusions ontologiques sur la nature de la Révélation : « *Nous savons, à partir de là, que le Prophète ne voulut rien laisser à la communauté qui soit écrit, à part le saint Coran, que Dieu lui-même s'est chargé de protéger : « Nous avons délivré la parole et nous en sommes les protecteurs. Si donc il y'avait autre chose de nécessaire à la religion que le Coran, le Prophète en aurait ordonné la transcription écrite, Dieu en aurait assuré la protection, et il n'aurait été permis à personne de le réciter en l'adaptant parfois à sa propre interprétation* »⁹⁹⁸. La centralité que Ṣidqī accorde à la question de l'écriture des traditions oppose de fait deux scripturalismes qui ne peuvent

⁹⁹³ G.H.A JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, op. cit.

⁹⁹⁴ Ignaz GOLDZIHNER, « Muslim Studies, Muhammedanische Studien », op. cit., pp.181-188.

⁹⁹⁵ Gregor SCHOELER, « Torah orale et hadith : transmission, interdit de l'écrit, rédaction », op. cit.

⁹⁹⁶ Michael COOK, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica*, 1997, vol. 44, n° 4, pp. 437-530.

⁹⁹⁷ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit., pp.21-28.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

coexister, ceux du Coran et de la Tradition prophétique, et montre à quel point, de ce côté du débat, la notion de Révélation est exclusive à celle du « Livre ».

Il s'agit donc d'examiner, dans ce premier mouvement, les implications du terme Révélation (*waḥy*) tant pour les défenseurs de l'autorité des Hadiths que pour ses contempteurs, puisque c'est là, comme l'a perçu D. Brown⁹⁹⁹, que se trouve le cœur du propos.

I) Approches concurrentes de la Révélation

A) *La doctrine de la double Révélation : légitimation théologique de l'autorité de la Sunna*

1) La Sunna comme sagesse (*ḥikma*):

Les défenseurs contemporains de l'autorité de la Sunna s'appuient sur l'unité de la parole prophétique et du verbe divin comme vecteurs du savoir religieux, et font valoir que le statut révélé de cette source est fondé implicitement dans le Coran. L'argument le plus souvent cité à cet égard est l'identification du terme de *ḥikma* (sagesse) avec la Sunna, qui semble trouver son origine dans les travaux du juriste Al-Shāfi'ī et reste omniprésent dans les défenses contemporaines de l'autorité révélée des Hadiths. La lecture d'Al-Šāfi'ī s'appuie sur les versets qui déclarent que Dieu a accordé au Prophète le Livre et la sagesse¹⁰⁰⁰, en affirmant que cette dernière désigne tout ce qu'à établi le Prophète (*kullu mā sanna al-rasūl*) en dehors du Coran¹⁰⁰¹. Il en conclut : « Dieu a mentionné le Livre, qui est le Coran, et la *ḥikma*. J'ai entendu parmi les plus fiables savants du Coran cette affirmation : la *ḥikma*, c'est la Sunna du Prophète (...). Il n'est donc pas admis d'attribuer la *ḥikma* dans ce contexte à autre chose que la Sunna du Prophète. En effet, elle est associée avec le Livre, Dieu a imposé l'obéissance à Son Prophète, et a tenu les gens à suivre son commandement. Il n'est donc pas permis de qualifier un dire d'obligation si ce n'est celui qui provient du Livre de Dieu, puis de la Sunna de Son Prophète. Tout ce que nous avons relevé prouve que Dieu a fait de la foi placée dans son Prophète le corollaire (*maqrūnan*) de la foi placée en lui ¹⁰⁰²». Il ajoute, dans un autre passage :

⁹⁹⁹Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., pp.43-59.

¹⁰⁰⁰Il cite les versets 2:129, 151, 231, 3:164, 62:2, 33:34, in Muḥammad Ibn Idrīs AL-ŠĀFI'Ī, *Al-Risāla*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1940., § 245-251, pp.76-78.

¹⁰⁰¹*Ibid.*, § 96, p.32.

¹⁰⁰²*Ibid.*, § 252; 254-256, p.78.

« les deux [le Coran et la Sunna] lui sont transmis par le don divin, comme Dieu l'a voulu, et au même titre que les autres dons. Tous ces dons font en effet partie de la grâce divine (*ni'ma*), malgré les différences de domaines sur lesquels ils portent¹⁰⁰³». La lecture faite par Al-Šāfi'ī de ces versets appuie donc sa perception de la Sunna comme prolongement de la Révélation coranique, constitutive de la « plénitude de la foi (*kamāl al-īmān*) »¹⁰⁰⁴.

Ce postulat d'une synonymie entre *ḥikma* et Sunna, centrale dans l'argumentation d'Al-Šāfi'ī, procède cependant d'une interprétation des versets concernés relativement controversée à son époque, sinon minoritaire. Aisha Y. Musa indique en effet que dans les exégèses antérieures du Coran, personne n'interprète la Sagesse comme étant la Sunna, à l'exception du commentaire du verset 33 :34 fait par 'Abd al-Razzaq al-Šan'ānī¹⁰⁰⁵. Dans le commentaire du kharijite Hūd Ibn Muḥakkam, qui a vécu à la fin du IX^e siècle, on trouve mention de débats encore vifs dans la génération suivant celle d'Al-Šāfi'ī à propos de certains versets: il relève par exemple à propos du verset « *c'est Lui qui a envoyé, parmi les Gentils, un Apôtre [issu d'eux] qui leur communique Ses aya, les purifie, leur enseigne l'Écriture et la Sagesse* »¹⁰⁰⁶ que « *certains disent que le Livre est le Coran et que la sagesse est la Sunna* » suggérant bien qu'il s'agit d'une interprétation parmi celles en cours¹⁰⁰⁷. Ces éléments, combinés aux oppositions précédentes relatées dans les écrits d'Al-Šāfi'ī lui-même, démontre que l'identification de la sagesse avec la Sunna n'était pas une interprétation commune avant « *son articulation attentive et résolue par Al-Šāfi'ī* »¹⁰⁰⁸.

Parmi les défenseurs contemporains de la Sunna, Muṣṭafā Sibāī embrasse la même opinion : l'association du Livre et de la Sagesse dans les versets 3 :164 ou 7:157 montre que la seconde ne peut désigner que la Sunna, puisqu'il est commandé aux hommes de s'y référer et de les suivre. Or, les seules références auxquelles Dieu enjoint les croyants d'obéir sont le Coran et le Prophète, dès lors, la *ḥikma* renvoie directement à ses dires et actes¹⁰⁰⁹. L'expression

¹⁰⁰³ *Ibid.*, § 307, p.103.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, § 240, p.75.

¹⁰⁰⁵ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit., p.41.

¹⁰⁰⁶ Coran, 62:2., Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.585.

¹⁰⁰⁷ Hūd IBN MUḤAKKAM, *Tafsīr kitāb allāh al-'azīz*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990., p.13, cite dans Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit., p.41.

¹⁰⁰⁸ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit.

¹⁰⁰⁹ Muṣṭafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānātuha fil tašrī' al-islāmī*, op. cit., pp.68-69.

générale de ces versets montre, en outre, que la sagesse englobe également tout ce que le Prophète autorise ou interdit en dehors du Coran.

2) La doctrine de la double Révélation

Cette identification de la Sunna avec la sagesse s'inscrit dans l'objectif plus large, poursuivi par Al-Šāfi'ī dans *Kitāb ġimā' al- 'ilm* et la *Risāla*, d'imposer la parole prophétique comme le corolaire du verbe divin du point de vue de la Révélation. Il précise ainsi, dans le paragraphe liminaire du *Kitāb ġimā' al- 'ilm* : « Dieu n'a rendu aucune parole obligatoire, en toute circonstance, si ce n'est à travers Son Livre ou la Sunna du Prophète (*lā yulzam qawl bi kulli ḥāl illā bi-kitāb allāh aw sunnati rasūlihi*)¹⁰¹⁰ ». Les deux sources, Coran et Sunna, sont donc regroupées comme une seule parole (*qawl*) dont l'observation s'impose aux croyants. Comme le relève A. Y. Musa, cette formulation accorde au discours prophétique un statut équivalent à celui de Dieu¹⁰¹¹, ce qui permet au penseur d'établir que les commandements divins sont de deux sortes : ce qu'il a clarifié dans le Coran, et ce qu'il a établi à travers les paroles de son Prophète.

Par la corrélation entre Livre et Sagesse d'une part, et entre la parole prophétique et le verbe divin de l'autre, la pensée shāfi'ienne préfigure la conceptualisation d'une dualité de la Révélation, qui sera formellement théorisée par les savants ultérieurs à travers la distinction entre une révélation récitée (*waḥy matlū*), contenue dans le Coran, et une révélation non-récitée (*waḥy ġayr matlū*), représentée par la Sunna. Comme le souligne D. Brown, cette doctrine vise à concilier l'antinomie engendrée par l'affirmation du caractère inimitable du Coran d'une part, et la reconnaissance d'une autorité égale de la Sunna de l'autre¹⁰¹². La dichotomie s'impose dès la fin du X^e siècle, notamment à travers les thèses d'Ibn Ḥibbān (m.965) et Abū Sulaymān Ḥaṭṭābī (m.998), puis se perpétue chez les savants ultérieurs, comme Al-Ġazālī, Ibn Hazm, ou encore Al-Suyūṭī¹⁰¹³. Ibn Hazm en donne ainsi une formulation explicite : « *la Révélation transmise de Dieu à Son Prophète se divise en deux catégories : la première est une Révélation*

¹⁰¹⁰ Muḥammad Ibn Idrīs AL-ŠĀFI'Ī, *Kitāb ġimā' al- 'ilm*, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1998.,p.11.

¹⁰¹¹ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit.,p.35.

¹⁰¹² Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit.,p.16.

¹⁰¹³ Ibrahim KUTULAY, « The Relationship between the Sunnah and the Waḥy and its Effects on the Authority of Sunnah according to some Contemporary Scholars », *DEUIFD*, 2019, n° 49, p.28.

*récitée (matlū), consignée selon un agencement inimitable, qui est le Coran. La seconde est constituée de récits transmis, ne fait pas l'objet d'une consignation selon une composition inimitable, mais est lue (maqrū') : c'est les rapports (ḥabar) hérités du Prophète, par lesquels les desseins divins nous sont éclairés¹⁰¹⁴ ». A travers la distinction entre les termes *matlū* et *maqrū'*, Ibn Hazm semble suggérer que le premier se rapporte à l'expression directe du verbe divin, tandis que le second suppose la médiation de la parole humaine. La séparation formelle entre les deux catégories de Révélations constitue, dans ce cadre, une reconnaissance du caractère unique et absolu du verbe divin, qui ne peut se confondre avec la parole des Prophètes. En accord avec son postulat théologique du Coran incréé, constitutif du verbe divin (*kalām allāh*), la science des Hadiths a ainsi soutenu que les traditions prophétiques sont d'inspirations divine dans leur sens, mais ne représentent pas une Révélation fixée selon la lettre au même titre que le Coran¹⁰¹⁵.*

Toutefois, cette distinction dogmatique sous-tend une autorité tout aussi importante des deux sources pour la piété musulmane, puisqu'elle entérine le statut de la Sunna comme Révélation extra-coranique de plein droit. Le verset le plus fréquemment cité de ce point de vue est « *Votre contribule n'est pas égaré ! Il n'erre point. Il ne parle pas par sa propre impulsion. C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise¹⁰¹⁶* ». La distinction faite entre la parole prophétique et divine est donc de forme et non de substance¹⁰¹⁷ : la Sunna en tant que *wahy ḡayr matlū* n'est pas une Révélation de nature différente, mais elle obéit à un usage et un mode de transmission distincts. Cette nuance est bien mise en avant par Al-Rāḡib Al-Iṣfahānī (m. 1108), qui distingue, dans son lexique des termes coraniques, l'« autre (*ḡayr*) » et le « différent (*muḥtalif*) », en précisant que ce qui est autre partage la même substance que ce qu'il qualifie (*al-ḡayrayn qad yakūnān muttafiqayn fī al-ḡawhar*)¹⁰¹⁸. Al-Ġazālī résume ainsi clairement ce point de vue à l'occasion d'une discussion de l'abrogation du Coran par la Sunna : « *Il n'y a pas de débat sur le fait qu'il [Le prophète] n'abroge pas selon sa propre inspiration, mais sous celle de la Révélation, à la différence près qu'elle ne s'inscrit pas sous le régime du Coran (...). En réalité, c'est Dieu qui est à l'initiative de cette abrogation, exprimée à travers la voix de Son Prophète. Cela signifie que Dieu n'abroge pas seulement le Coran par le Coran,*

¹⁰¹⁴ Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥāzīm, *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Beyrouth, Dār Al-Ifāq al-ḡadīda, n° 1., p.97.

¹⁰¹⁵ William A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsī*, La Haye-Paris, Mouton Publishers, 1977.,p.14.

¹⁰¹⁶ Coran, 53 :3-4. D'autres versets sont également mentionnés, notamment 3:142-144, 8:7, 10:15, 33:37, 46:9, 48:27, 66:3.

¹⁰¹⁷ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit.,p.16.

¹⁰¹⁸ Al-Rāḡib AL-IṢFAHĀNĪ, *Al-mufradāt fī ḡarīb al-qur'ān*, Riyad, Maktabat Nizār Muṣṭafā Al-Bāz, n° 1.,p.477.

mais également par le biais de la parole de son Prophète, soit par une Révélation qui n'est pas le Coran. Toutefois, Il n'a pas deux paroles [substantiellement divergentes], l'une coranique et une autre qui ne l'est pas, mais la différence se situe dans son mode d'expression (*al-iḥtilāf fi al-'ibārāt*). Il nous a ainsi parfois indiqué Sa parole par un discours qu'Il nous a commandé de réciter, appelé Coran, et d'autres fois par d'autres termes non-récités, désignés par la Sunna. Les deux [expressions du verbe divin] sont transmises à travers le Prophète, bien que Dieu reste, en tout état de cause, à l'initiative de l'abrogation¹⁰¹⁹». La différenciation n'est donc pas tant de nature que de fonction : le Coran se distingue par son emploi pour la récitation liturgique, contrairement à la Sunna.

Cette interprétation des versets pris pour appui d'une extension de la Révélation à la Sunna ne fait cependant pas l'unanimité parmi les théologiens : au sujet du verset « *Ce n'est qu'une Révélation qu'on lui a transmise* » par exemple, des exégètes ont spécifié qu'il y est fait référence exclusivement au Coran et non à la Sunna, car il a été révélé en réfutation des polythéistes qui accusaient Muḥammad d'être lui-même à l'origine du Livre¹⁰²⁰. Les interprétations de ce verset, qui tendent dans le sens d'une Révélation soit circonscrite au Coran, soit étendue à la Sunna, visent notamment à établir si le Prophète agissait uniquement sous l'auspice de la Révélation, ou s'il était guidé également par son propre *iğtihād*. Les débats à l'âge classique, attentifs aux différences lexicales et stylistiques entre le Coran et les Hadiths, ont également cherché à déterminer si ce statut particulier de la Sunna devait être considéré comme inspiration (*ilhām*) plutôt que comme « *wahy* ». Le terme *ilhām*, particulièrement associé à la tradition soufie, fait référence à l'inspiration personnelle suggérée au Prophète en certaines circonstances, et se distingue de la Révélation (*wahy*) comme forme de connaissance plus directe et plus sûre¹⁰²¹. Ces différenciations ne furent cependant pas d'une grande influence quant à l'autorité normative de la Sunna : W. Graham souligne en effet que dans la piété commune, « *en dépit des distinctions théologiques sophistiquées entre le kalām divin et le Hadith prophétique, la personnalité du Prophète et son exemple biographique (sīra) ont toujours occupé une place centrale dans la foi islamique, dérivée de cette reconnaissance implicite de la main divine à l'œuvre à travers sa personne*¹⁰²² ». Dans la terminologie légale également, les

¹⁰¹⁹ Abū al-Ḥāmid AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Mustasfā min 'ilm al-'uṣūl*, Beyrout, Al-Maktaba al-'Aṣriyya, s.d., n° 1., p.177.

¹⁰²⁰ Muḥammad al-Amīn AL-ṢINQĪTĪ, *Aḍwā' al-bayān fi ṭihāq al-Qur'ān bil-Qur'ān*, Riyad, Dār 'ilm al-fawā'id, 2005, n° 7., p. 747.

¹⁰²¹ William A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsī*, op. cit., p.35.

¹⁰²² *Ibid.*, p.14.

deux termes témoignent de l'origine divine de la parole prophétique, au point que les juristes ont affirmé la préséance juridique de la Sunna sur le Coran¹⁰²³.

L'idée de deux formes de Révélation constitue donc le socle théologique à partir duquel l'autorité sacrée des Hadiths se justifie. Il faut toutefois souligner qu'elle repose également sur un changement de paradigme dans la définition de la Révélation, écartant une autre division qui fut opérée par les savants classiques entre ses formes divine et prophétique : celle-ci s'appuie sur la distinction entre la Révélation transmise à la lettre (*bil-lafz*), représentée par le Coran, et celle transmise selon le sens (*bil-ma'nā*), incarnée par la Sunna¹⁰²⁴. Dans cette taxinomie, et bien qu'elle puisse contenir des éléments acceptés comme la parole *verbatim* de Dieu (les Hadiths *qudsī-s*), la Sunna procède d'un statut épistémologique fondamentalement distinct du Coran. La construction *lafz/ma'nā* implique, en effet, une inégalité inhérente des voies de transmission, dans laquelle la première est supérieure à la seconde¹⁰²⁵. D'après Charles M. Ramsey, la division entre *matlū* et *ġayr matlū* est donc spécifiquement conçue par les traditionnistes médiévaux pour annihiler cette asymétrie et contrecarrer le point de vue mu'tazilite, qui a rejeté la sacralisation de la Sunna au nom des failles inhérentes à sa transmission selon le sens¹⁰²⁶. En consacrant son statut de Révélation égale en autorité à celle du Coran, les implications de ce changement de terminologie sont cruciales pour l'assise de l'autorité de la Sunna. Ses répercussions historiques sont également significatives, puisque la taxinomie *matlū/ġayr matlū*, engageant un lien organique entre les deux sources¹⁰²⁷, s'est imposée parmi les interprètes du Coran et les juristes. L'identification de la Sunna aux Hadiths prophétiques achève, dans ce cadre, d'ériger les recueils traditionnistes en « *seconde Ecriture*¹⁰²⁸».

Ce paradigme de la double Révélation se retrouve au cœur des interprétations contemporaines de la Sunna acquises à la doctrine traditionnelle. Al-Šawkānī commente ainsi le verset « *il ne parle pas selon sa propre impulsion (mā yanṭuq 'an al-hawā)*¹⁰²⁹ » en affirmant

¹⁰²³F. E. PETERS, « Scripture and Tradition », in *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition*, STU-Student edition., Princeton University Press, The Words and Will of God, 2003.,p.85.

¹⁰²⁴ Charles M. RAMSEY, *God's Word: Spoken or Otherwise. Sayyid Aḥmad Ḥān's (1817-1898) Muslim Exegesis of the Bible*, Boston, Brill, 2021.,p.145.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

¹⁰²⁶ *Ibid.*,p.144.

¹⁰²⁷ Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, op.cit. p 17.

¹⁰²⁸ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, op. cit.,p.9.

¹⁰²⁹ Coran, 53 :3, Voir Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit.,p.560.

qu'il s'étend à toute la parole prophétique, « *que ce soit dans le Coran ou ailleurs* »¹⁰³⁰. Ṭaha al-Biṣrī s'appuie également sur ce verset pour affirmer que « *le Prophète ne pouvait instituer un rite, que les gens soient tenus d'observer, qui ne proviennent que de lui-même(...). L'ordre du Prophète ne diffère guère de l'ordre du Coran, et tous deux sont transcendants*¹⁰³¹ ». C'est donc dans cette perspective que la Sunna est un fondement de l'Islam indivisible du Coran : les deux représentent, au même titre, une émanation de la transcendance divine, (« *le Livre et le Prophète n'imposent rien (« Tu n'as pas à ordonner »), mais celui qui impose c'est Dieu* »), elles sont toutes deux de même nature : ainsi estime-t-il que l'apparence de l'ordre divin « *vient soit à travers la parole du Prophète, ou bien se manifeste dans la lettre du Livre sacré. (...) Le Prophète est le moyen par lequel nous recevons la sagesse de Dieu, qu'elle soit coranique ou autre (...), nous ne recevons le Livre que de lui, et nous l'apprenons de lui, il est le garant de Dieu dans sa Révélation, la manifestation de son Être, sa preuve auprès de ses adorateurs*¹⁰³² ».

Les défenseurs de la sacralité de la Sunna multiplient donc les références à des occurrences de Révélation extra-coraniques mises en avant dans la tradition prophétique. La communication divine avec le Prophète, à travers l'inspiration ou la vision onirique, est également dépeinte dans les récits appartenant au genre des Hadiths *qudsī* (également appelé Hadith *ilāhī* ou *rabbānī*). La plupart de ces traditions s'ouvrent ainsi par des formules qui placent directement le récit sous l'autorité de l'inspiration divine, directe ou par l'intermédiaire d'un ange, comme « *Dieu m'a informé* », « *Dieu m'a révélé* » ou « *Gabriel m'a inspiré* »¹⁰³³. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mobilise notamment le Hadith d'après Al-Miqdām Ibn Ma'dīkarib, relaté par Abū Dāwud, Al-Dārimī et Ibn Māja dans des versions sensiblement équivalentes : « *J'ai apporté le Coran et son exemple*¹⁰³⁴ ». L'exemplification (*al-mumāṭala*) renvoie donc ici, selon lui, à la Sunna, et souligne la nature équivalente de Révélation que partagent les deux sources. Les Hadiths ont dès lors la même valeur probante (*ḥuḡḡa*) que le Coran. Il interprète également le terme « *verset (āya)* » mentionné dans la tradition « *transmettez de ma part ne serait-ce qu'un seul verset (ballagū 'annī wa law āya)* » comme faisant référence aux Hadiths et non au Livre, puisque le Prophète enjoint ici à transmettre d'après lui et non d'après Dieu. L'usage du terme *āya* dans ce contexte démontre que les Hadiths sont prononcés dans le cadre de la Révélation¹⁰³⁵.

¹⁰³⁰ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Al-ġāmi' bayna faniyy al-riwāya wal-dirāya min 'ilm al-tafsīr*, Mansoura, Dār al-Wafā', 2014, n° 5., p.139.

¹⁰³¹ Ṭaha AL-BIŠRĪ, « 'Uṣūl al-'islām : al-kīṭāb, al-sunna, al-'iġmā', al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.701.

¹⁰³² *Ibid.*, p.701-702.

¹⁰³³ Zakarīā' 'AMIRĀT, *Al-Āḥādīṭ al-qudsiyya al-ṣaḥīḥa*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1997., p.1.

¹⁰³⁴ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, n° 3., p.47.

¹⁰³⁵ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, *op. cit.*, pp.163-164.

3) La préservation divine de la Sunna :

L'élévation de la parole prophétique au statut de Révélation s'appuie enfin sur l'idée d'une protection divine de la Sunna, au même titre que le Coran. Muḥammad Abū Šahba souligne ainsi que Dieu a protégé la Loi religieuse (*šarī'a*) dans son entièreté, Livre et Hadiths compris. Il estime en effet que dans le verset « *Ils veulent éteindre la Lumière d'Allah avec [le souffle de] leurs bouches, alors qu'Allah n'entend que parachever Sa lumière, en dépit de l'aversion des infidèles*¹⁰³⁶ », la lumière de Dieu désigne sa Loi et à sa religion, révélée à travers le Prophète par le Coran et à travers d'autres voies¹⁰³⁷. Il souligne également que le verset « *Nous avons fait descendre l'Edification (dīkr) et Nous sommes Celui qui la conserve*¹⁰³⁸ », fréquemment mentionné à l'appui des thèses traditionnistes, peut être interprété comme renvoyant au Prophète, ou à la loi religieuse composée du Livre et de la Sunna. L'hypothèse de certains exégètes selon laquelle le verset désigne le Coran uniquement ne restreint pas, en outre, la protection divine au Livre. Normativement, elle s'applique à de nombreux autres aspects excédant la Révélation coranique, comme la préservation du Prophète contre les complots ou l'assassinat, ou celle de la création jusqu'à la dernière heure. Dans cette perspective, de la même façon que Dieu a assuré à son Livre des mémorisateurs fiables à toutes les époques, qui le transmettent de génération en génération sans rien omettre, il a assuré à la Sunna autant de protecteurs, qui ont consacré leur temps à la collecte et au tri des Hadiths authentiques, et les ont transmis aux générations suivantes épurés de toute suspicion¹⁰³⁹. C'est, enfin, la protection divine qui a permis à la Sunna de s'imposer comme la référence décisive pour préserver l'Islam des déviations internes et des assauts de ses ennemis.

Dans ce sens, Muḥammad Abū Šahba avance que la valeur probante des Hadiths est établie par la probité de leurs transmetteurs¹⁰⁴⁰. A l'inverse des Coranistes, qui attachent la sacralité à la preuve scripturaire, le penseur défend l'axiome central des partisans de la Sunna,

¹⁰³⁶ Coran, 9: 32, Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.217.

¹⁰³⁷ Muḥammad Ibn Muḥammad ABU ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin, op. cit.*, p.403.

¹⁰³⁸ Coran, 15 :9, Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.285.

¹⁰³⁹ Muḥammad Ibn Muḥammad ABU ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin, op. cit.*, p.404.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p.413.

qui consiste à la conditionner à la transmission authentique, qu'importe son vecteur. Le Prophète a ainsi précisé les modalités de la prière, deuxième pilier de l'Islam, non par l'écriture, mais par ses dires et actes. Si l'écriture était gage d'autorité, ajoute le penseur, elle aurait été imposée pour l'ensemble des rites qui ne sont pas précisément spécifiés par le Coran mais institués par la pratique prophétique.

B) *La redéfinition coraniste du concept de Révélation*

1) L'asymétrie de la parole prophétique et du verbe divin

Le premier aspect sur lequel les Coranistes s'appuient pour contredire la doctrine d'une double révélation, incarnée dans le Coran et la Sunna, est celui des différences fondamentales entre les modes de transmission des deux sources. Ğayrağpūrī et Parwez se demandent ainsi pourquoi, si la Sunna est bien *wahy*, Dieu aurait-il pris la responsabilité explicite de protéger sa Révélation dans le cas du Coran, et aurait omis de le faire pour elle ? En outre, si la parole prophétique est une Révélation, pourquoi n'a-t-elle pas été incluse dans le Coran¹⁰⁴¹? Enfin, comme le formule Şidqī, « *si donc l'on dit que le Prophète n'a point ordonné d'écrire ses paroles afin d'éviter qu'elles ne se confondent avec celles de Dieu, je m'interroge alors : comment cela est-ce possible, alors que le Coran est inimitable, aucun être humain ne pouvant le reproduire ?* ¹⁰⁴² ». Pour les Coranistes, l'impossibilité de garantir que chaque terme de la Sunna est divinement révélé représente une faiblesse cruciale quant au statut normatif de cette source du culte musulman. De ce point de vue, pour qu'une source de connaissance religieuse soit considérée comme faisant partie de la Révélation, il ne suffit pas que le sens soit de Dieu ; la lettre elle-même doit être d'origine divine, et exempte de corruption. Le *wahy*, en Islam, ne peut donc désigner que les paroles mêmes de Dieu. C'est pour cette raison que ni Dieu, ni le Prophète ou ses Compagnons n'ont engagé la consignation écrite de la Sunna. Şahrūr souligne en effet que cette omission est bien volontaire : les Compagnons du Prophète étaient conscients que tous les faits et dires de Muḥammad ne pouvaient provenir d'une source divine. En dehors

¹⁰⁴¹G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĞPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*, p.44; p.88.

¹⁰⁴²Muḥammad Tawfīq 'Afandī ŞIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.515.

du Coran, sa parole était donc strictement ancrée dans son contexte politico-historique¹⁰⁴³. Alors qu'ils auraient pu engager une compilation massive des Hadiths en même temps que celle du Coran, ils ont choisi de s'appuyer exclusivement sur le texte divin, en accord avec le verset « *Aujourd'hui, J'ai parachevé et Je vous ai accordé mon entier bienfait* ¹⁰⁴⁴ ». Comme le Coran, la pratique prophétique et celle des Compagnons en témoignent, la Révélation a été transmise dans sa complétude et sa perfection sans un seul Hadith. Dès lors, la doctrine de la double Révélation contredit l'ensemble des références religieuses de l'Islam : il est inconcevable, affirme par exemple Šahrūr, que Dieu ait apporté aux croyants du VII^e siècle une religion incomplète, dans laquelle la moitié de la Révélation manquait encore. De la même façon, les Compagnons qui se sont bien attachés à recueillir toute la Révélation divine disponible de leur vivant, n'auraient pas négligé la collecte exhaustive de tous les Hadiths existants, privant ainsi les croyants de ces récits sacrés, s'ils avaient été convaincus de leur statut révélé. Pour les Coranistes, cette doctrine de la double-révélation est donc bien une invention tardive de milieux intéressés à la sanctification de la Sunna du Prophète et des corpus de Hadiths.

2) La Révélation comme phénomène externe aux Prophètes

Un deuxième argument régulièrement mentionné dans les remises en cause du statut irréfutable, car révélé, de la Sunna réside dans l'attention portée par les Coranistes aux caractéristiques phénoménologiques de la Révélation. Les penseurs relèvent en effet que la Révélation doit être externe à la personne qui la reçoit, et doit lui être verbalement communiquée : elle constitue alors une expérience passive pour le Prophète, et ne peut être influencée par aucun désir ou sentiment personnels. C'est dans ce sens que le verset « *Il ne parle pas par sa propre impulsion. C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise* » doit être interprété¹⁰⁴⁵. La Sunna, en revanche, est marquée par la personnalité et les choix propres de Muḥammad, ce qui exclut la possibilité que ses paroles ou commandements soient qualifiés de Révélation. Parwez précise ainsi que le *wahy*, dans sa conception coranique, est un « *don de Dieu, attribué à l'être humain qu'il choisit. La Révélation n'est donc pas une récompense que l'homme peut atteindre à travers ses propres efforts* ¹⁰⁴⁶ ». Le Prophète ne

¹⁰⁴³Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, op. cit., p.547.

¹⁰⁴⁴ Coran, 5:3, Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.132.

¹⁰⁴⁵G.A PARWEZ, *Islam: A Challenge to Religion*, op. cit., pp.98-99.

¹⁰⁴⁶*Ibid.*

découvre donc pas la vérité par lui-même, mais elle lui est communiquée directement par Dieu, et le Coran établit clairement que cette transmission verticale (*nuzūl*) ne concerne que le Livre : « *Nous avons fait descendre vers toi l'Écriture avec la Vérité* ¹⁰⁴⁷ ».

Pour Šahrūr, le sacré relève donc d'une qualité ontologique d'autosuffisance du Livre révélé directement par Dieu, qui possède le même attribut. Les hommes, en tant qu'être créés, ne peuvent donc atteindre une connaissance exhaustive du divin, de son texte et de sa création, mais sont limités à s'en tenir à leurs manifestations externes dans l'existence. La Révélation est ainsi appréhendée par l'évolution continue des connaissances humaines relatives et contingentes. Dans ce cadre, « *personne ne peut ni ne doit être autorisé à revendiquer la connaissance totale du Livre, dans son intégralité comme dans ses subdivisions* ¹⁰⁴⁸ ». Cette condition est partagée par tous les croyants, Prophètes et Messagers compris. Attribuer une connaissance intégrale du Livre à Muḥammad, ou accorder à ses interprétations une valeur de vérité absolue, revient à lui faire partager l'attribut de la connaissance divine, voire de lui accorder un rôle actif dans la Révélation. Or, le Prophète ne peut être accusé d'un tel associationnisme : cette surestimation de la Sunna ne peut trouver son origine que chez les savants tardifs, qui ont placé la parole prophétique sous le même régime que le verbe divin. Šahrūr en conclut que « *le Livre est la seule et ultime source de la prophétie et de l'apostolat. C'est le seul texte qui possède la qualité d'auto-suffisance, et donc le seul texte qui soit sacré. Aucun autre texte provenant d'un être humain, qu'il soit Prophète ou Messager, ne peut jamais prétendre à la même sacralité que le Livre* ¹⁰⁴⁹ ». Pour les Coranistes, l'origine divine du Coran est donc établie par le fait que le Prophète, pas plus que tout autre fidèle, ne pouvait avoir en avoir une compréhension complète et irréfutable. C'est donc bien en transcendant la personnalité du Prophète que le Coran s'inscrit dans la Révélation.

Enfin, un dernier aspect de la Révélation est mis en avant par les penseurs qui rejettent la sacralisation de la Sunna : le Coran doit sa sacralité à l'entremêlement, dans sa nature textuelle, entre la fixité inhérente à son statut de Révélation finale, et la fécondité de ses régimes de sens, qui en font un texte éminemment vivant. La notion de sacré (*qudsiyya*) est ainsi attachée, parmi les quatre-vingt-dix-neuf noms d'Allah mentionnés dans le Livre, à celui d'*al-quddūs*, que Šahrūr traduit par « *celui qui gouverne les vivants* ¹⁰⁵⁰ ». Le verset « *A Jésus, fils*

¹⁰⁴⁷ Coran, 39 : 2, Régis BLACHÈRE, *Le Coran*, op. cit., p.489.

¹⁰⁴⁸ Andreas CHRISTMANN (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muḥammad Shahrūr.*, op. cit., p.77.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p.76.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

de Marie, Nous avons donné les Preuves ; Nous l'avons soutenu par l'Esprit Saint (*rūḥ al-qudūs*)¹⁰⁵¹» fait notamment référence, selon Šahrūr, à la capacité miraculeuse de réanimer les morts, qui constitue l'un des dons de Dieu à Jésus. Il en déduit que le « sacré » ou le « saint » (*muqqaddas*) signifie celui qui vit et rend vivant : « par conséquent, le Livre est un texte sacré parce que c'est un texte vivant et pour les vivants, non pour les morts¹⁰⁵² ». Dès lors, le texte coranique, permanent à travers les âges, possède la capacité d'accompagner le devenir de ses lecteurs. Ce principe herméneutique fondamental aboutit, pour le penseur, à reconnaître que pour être à la hauteur de la Révélation, « toute lecture se doit d'être contemporaine¹⁰⁵³ ». Cet argument, que nous retrouvons chez Šidqī¹⁰⁵⁴ et Parwez, témoigne bien d'une distinction radicale, chez les Ahl al-Qur'ān, entre le verbe divin coranique et la parole prophétique de la Sunna, qui ne sauraient occuper un statut équivalent du point de vue de la Révélation. Dans l'une de ses *Lettres à Saleem*¹⁰⁵⁵, Parwez affirme en effet que si la pénalité pour la consommation d'alcool n'est pas clairement définie par le Coran, contrairement à celle pour l'adultère, par exemple, ce n'est pas que l'une soit autorisée et l'autre défendue, mais l'intention divine est bien de permettre que ces détails puissent être modifiés en fonction des circonstances. Les commandements du Prophète, contenus dans sa Sunna, ne sont dès lors pas de l'ordre de la Révélation divine, mais bien de l'interprétation, en fonction de l'exercice de la raison personnelle, de cette révélation dans un contexte historique déterminé.

3) Rejet de l'interprétation shaffi'ienne de la hikma :

Ces considérations autour de la nature de la Révélation conduisent les Coranistes à rejeter la lecture shafi'ienne de la Sagesse, et à proposer leurs propres arguments exégétiques autour de cette notion coranique. Ils relèvent ainsi les multiples occurrences du terme *ḥikma* dans le Coran omises par l'usage sélectif d'Al-Šāfi'ī. Dans le Coran, le terme *ḥikma* apparaît à vingt occurrences : dans huit d'entre elles, il est mentionné par la formule « *al-kitāb wal-ḥikma* », et dans toutes les autres, Dieu est identifié comme étant la source de la sagesse¹⁰⁵⁶. Le verset 231 de la sourate 2, « *Rappelez-vous le bienfait d'Allah envers vous, et ce qu'Il a fait*

¹⁰⁵¹ Coran, 2:87, Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.40.

¹⁰⁵² Andreas CHRISTMANN (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muḥammad Shahrūr.*, op. cit., p.76.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p.78.

¹⁰⁵⁴ Mūḥammad Tawfiq 'Afanī SIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », op. cit., p.521-524.

¹⁰⁵⁵ G.A PARWEZ, « Letter 5: The Fundamental Principles of the Islamic System », in *Letters to Saleem*, Mansoor ALAM (trad.), Tolu-e-Islam Trust, 2012.

¹⁰⁵⁶ Dans les versets 16:125; 17:39; 31:12; 33:34; 38:20; 43:53; 54:5; 62:2.

*descendre sur vous d'Écriture et de Sagesse*¹⁰⁵⁷», use par exemple du terme comme qualificatif pour la Révélation coranique en elle-même : la sagesse n'est ici qu'une réitération du verbe divin (*takrīr al-kalām*). Ainsi la plupart des versets coraniques mentionnant ce terme ne s'inscrit-elle pas dans la visée de l'argumentation d'Al-Šāfi'ī, qui cherche à circonscrire la sagesse à la Sunna de Muḥammad. Si tel était le cas, objecte Šaḥrūr, « *quid de la Sunna chez Noé, Hūd, Šu'aib, Šāliḥ, Moïse, Jésus, Ilyās, Yūsuf, soit tous ceux que regroupe le verset 81 de la sourate Āl-Imrān : 'Dieu reçut l'engagement des prophètes [disant] : Compte tenu de ce que Je vous ai conféré de l'Écriture et de la sagesse'*¹⁰⁵⁸ ? *Quid également de la Sunna de la famille d'Abraham, à propos de laquelle Dieu dit : 'Nous avons donné à la famille d'Abraham l'Écriture et la Sagesse'*, au verset 54 de la sourate Les femmes ?¹⁰⁵⁹ ». La sagesse accordée aux Prophètes et Messagers inscrit donc Muḥammad dans la lignée du dogme abrahamique (*al-ḥanīfiyya*), qui regroupe les enseignements moraux allant de l'unicité divine à l'humilité, et dont chacun des envoyés de Dieu incarne un trait de manière plus prononcée¹⁰⁶⁰. Le terme sagesse dans le Coran ne peut donc se circonscrire à Muḥammad : en réalité, il n'est de surcroît pas exclusif aux Prophètes ou Messagers, comme en témoigne le cas de Luqmān, qui n'était ni l'un ni l'autre, et qui est mentionné en ces termes dans le Coran : « *Nous avons donné la Sagesse à Loqman, lui disant : 'Sois reconnaissant envers Allah'*¹⁰⁶¹ ». On comprend donc, conclut Šaḥrūr, que tous les Prophètes ont été doté d'une sagesse, mais que tous les sages n'étaient pas des Prophètes ou Messagers.

Enfin, les Coranistes insistent sur la polysémie du terme *ḥikma* dans l'usage arabe : il s'applique au bon ordonnancement des choses, à tout propos concis qui énonce clairement le sens le plus précis possible, ou encore à la parole de vérité¹⁰⁶². Šaḥrūr précise ainsi que la sagesse peut désigner tant la philosophie, que l'effort d'élucidation des preuves et des intentions (*al-'illa wal-qaṣd*), la science au sens large, ou le *fiqh*¹⁰⁶³. Le terme recouvre différentes lectures, contrairement à l'affirmation d'al-Šāfi'ī qui l'oriente exclusivement vers la Sunna pour l'ériger en fondement de la jurisprudence.

¹⁰⁵⁷ Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.64.

¹⁰⁵⁸ Nous nous aidons ici de la traduction du verset proposée dans Jacques BERQUE, *Le Coran. Essai de Traduction.*, op. cit., p.79.

¹⁰⁵⁹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wa-l-sunna al-nabawīyya. Ru'ya ḡadīda*, Beyrouth, Dar al-Saqi, 2012., p.59.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p.61; Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'ašira*, op. cit., p.548.

¹⁰⁶¹ Coran, 31:12. Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wa-l-sunna al-nabawīyya. Ru'ya ḡadīda*, op. cit., pp.61-62.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p.62; G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĠPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Through the Quranic and Historical Perspective*, op. cit., p.86.

¹⁰⁶³ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliyya wa-l-sunna al-nabawīyya. Ru'ya ḡadīda*, op. cit., p.55.

4) Le Coran, unique réceptacle de la Révélation

Les axiomes énoncés par Al-Šāfi‘ī pour démontrer l’existence de deux Révélations, sur laquelle il structure son *fiqh* et qui innerve les approches ultérieures de la Sunna, sont ainsi tour à tour déconstruits pour parvenir au contraire à établir l’exclusivité de la Révélation au Coran. L’interprétation des versets 3 et 4 de la sourate 53, « *Il ne parle pas par sa propre impulsion* (mā yanṭiqu ‘an al-hawā). *C’est seulement là une Révélation qui lui a été transmise* (inna hūwa illa waḥy yūḥā)¹⁰⁶⁴», attire particulièrement l’attention des Coranistes. Šaḥrūr précise en effet que ces versets mecquois tranchent un contentieux à propos du statut de la parole prophétique dans le cadre de la Révélation (*al-tanzīl al-ḥakīm*), qui vise à déterminer si les dires du Prophète proviennent bien de Dieu ou bien de son propre *iğtihād*. Ses déclarations en dehors de l’inspiration divine directe ne sont donc pas concernées¹⁰⁶⁵. Ensuite, le premier verset établit que le Prophète ne parle jamais en son propre nom dans le cadre de la Révélation, tandis que le deuxième désigne le Coran comme l’objet de cette révélation divine. En effet, le pronom « il (*hūwa*)» dans le verset 4 mentionné précédemment procède d’une ellipse (*maskūt ‘anhu*) du sujet « *tanzīl al-ḥakīm* », qui fait référence à la Révélation constitutive du verbe divin. L’interprétation d’Al-Šāfi‘ī, dans laquelle « *hūwa* » renvoie à la prononciation (*naṭq*) du Prophète cité au verset précédent, relève donc selon Šaḥrūr non seulement d’une absurdité syntaxique, mais aussi d’une confusion sémantique majeure : pour en déduire qu’elle fait référence à la parole prophétique, il faut en effet supposer une synonymie exacte entre parole (*qawl*) et prononciation (*naṭq*). Or, le *naṭq* mentionné dans le verset désigne simplement l’aptitude humaine endémique de prononciation, alors que la parole est une opération créatrice de sens propre à son locuteur¹⁰⁶⁶. Dans une critique acerbe de l’argumentation d’Al-Šāfi‘ī, Šaḥrūr postule que le juriste a soit omis cette différence volontairement, afin de généraliser le *naṭq* passif de la révélation divine à la parole prophétique dans son ensemble, en dévoyant consciemment le sens des versets, soit par ignorance, ce qui constitue une défaillance encore plus grave en regard de son statut d’imam influent. Parwez et Ğayrağpūrī précisent également

¹⁰⁶⁴ Coran, 53 :3-4, voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*,p.560.

¹⁰⁶⁵ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa ‘uṣūl ġadīda lil fiqh al-islāmī, op. cit.*,p.54 ff.

¹⁰⁶⁶ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Sunna al-rasūliya wa-l-sunna al-nabawīya. Ru’ya ġadīda, op. cit.*,pp.56-57.

qu'il n'est fait mention des concepts de Révélation récitée et non-récitée ni dans le Coran, ni dans les Hadiths les plus anciens. Les auteurs émettent l'hypothèse d'un emprunt à la tradition juive de la Mishna, que les savants religieux auraient transposée au contexte théologique musulman¹⁰⁶⁷. Dans son dictionnaire des termes coraniques, Parwez énumère en outre les façons dont la parole divine parvient à l'homme : la Révélation, la communication de derrière un voile, et les Messagers. Selon lui, aucun de ces trois types de révélations n'est externe au Coran : la première catégorie est réservée aux Prophètes (seul Moïse a reçu la révélation du deuxième type), tandis que le troisième moyen, celui des Messagers, ne se réfère pas à une parole divine à part entière, mais à la manière dont la Révélation est transmise aux gens ordinaires. Après la mort du Messager, les seules sources de connaissance religieuses à disposition des croyants restent le Coran et l'intellect : le concept de la double Révélation n'a donc aucun fondement dans l'approche coranique du sacré.¹⁰⁶⁸

Les Coranistes mentionnent, enfin, la multiplicité de versets et Hadiths qui versent dans le sens d'un verbe divin exclusif au Livre. Parwez et Ğayraġpūrī précisent ainsi qu'aucun commandement coranique n'incite à placer sa foi ailleurs que dans le Livre : de nombreux versets restreignent la foi (*imān*) au Coran¹⁰⁶⁹, tandis que d'autres interdisent explicitement de l'étendre à d'autres sources, comme « *Et parmi les Hommes il est [quelqu'un] qui, dénué de science, achète de plaisants discours pour égarer hors du Chemin d'Allah et pour prendre [ce Chemin] en raillerie*¹⁰⁷⁰ ». Selon les auteurs, ce dernier verset dessine les trois attributs principaux de la littérature des Hadiths : elle est utilisée pour égarer les croyants, elle ne se fonde sur aucune preuve qui puisse aboutir à une science certaine, et elle concurrence l'autorité sacrée du verbe divin. La Tradition prophétique elle-même comporte des Hadiths qui vont à l'encontre de la démonstration d'Al-Šāfi'ī : Šaħrūr relève ainsi plusieurs récits rapportés par Al-Ṭabarānī, Ibn Ḥabbān et Muslim, qui instruisent de s'en tenir au Livre de Dieu, et ne mentionnent ni la Sunna ni les Hadiths¹⁰⁷¹.

¹⁰⁶⁷G.A PARWEZ et Muħammad Aslam ĞAYRAĢPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, op. cit.,p.44.

¹⁰⁶⁸G.A PARWEZ, *Lughat-ul-Quran*, Sheraz AKTHAR (trad.), Oslo, Tolu-e-Islam Trust/Quranic Education Society, 2015, n° 4.,p.215.

¹⁰⁶⁹Coran, 2:85; 2:136; 42:15.

¹⁰⁷⁰Coran, 31:6, Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit.,p.436.

¹⁰⁷¹Plusieurs versions d'un Hadith d'après 'Awf Ibn Mālīk (m.640) attribuent ainsi au Prophète la déclaration suivante : « *Obéissez moi tant que je suis parmi vous. Si je ne le suis plus, tenez-vous en au Livre de Dieu, autorisez ce qu'il rend licite, et interdisez ce qu'il rend illicite* », voir Muħammad ŠAħRŪR, *Al-Sunna al-rasūlīya wa-l-sunna al-nabawīya. Ru'ya ġadīda*, op. cit.,p.58.

Dès lors, la Révélation se confine au Coran, tandis que la Sunna exemplifiée par les recueils de Hadiths relève du récit historique, que Parwez et Ğayraĝpūrī comparent aux Evangiles regroupés par les disciples de Jésus. Ces corpus, nourris de diverses ressources narratives humaines, et compilés par les savants religieux, ne peuvent donc revendiquer aucune assurance divine quant à leur authenticité¹⁰⁷². Or, la constitution de l'orthodoxie autour du postulat traditionniste a conduit à la sacralisation de nombreux Hadiths forgés, au motif qu'ils relèvent d'un *wahy ĝayr matlū*¹⁰⁷³.

Les points de vue traditionniste et coraniste proposent donc des conceptions divergentes de deux questions théologiques fondamentales : d'une part l'autorité, égale ou asymétrique, du verbe divin et de la parole du Prophète, et d'autre part la nature, double ou unique, de la Révélation. Pour les premiers, la conception de la parole prophétique comme extension du verbe divin permet d'entériner la Sunna comme source d'institution divine. Pour les Coranistes, la restriction du concept de Révélation au Coran uniquement permet de marquer le clivage entre les connaissances divines et la parole humaine du Prophète. Ces premiers questionnements préparent donc le deuxième affrontement majeur entre les deux mouvements autour de l'autorité de la Sunna : celui du statut de la figure prophétique en Islam.

II) Défense de l'infailibilité prophétique (*'iṣma*) et d'une autorité normative extensive de la Sunna

A) *L'infailibilité des Prophètes, de la transmission du Message à la rectitude des opinions légales*

L'affirmation de l'autorité universelle de l'exemple prophétique trouve sa principale expression théologique dans le dogme de la *'iṣma*, soit la protection du péché ou de l'erreur, qui implique la double idée d'impeccabilité morale des Prophètes, et d'infailibilité de leurs jugements. Ce concept central de la spiritualité musulmane se décline notamment, à partir du XI^e siècle, à travers la littérature dédiée à la description du bel exemple de Muḥammad (*ṣamā'il*,

¹⁰⁷²G.A PARWEZ et Muḥammad Aslam ĞAYRAĜPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, op. cit., p.142.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p.125 ; p.178.

dalā'il), et participe de pratiques de dévotions rituelles autour de sa personne¹⁰⁷⁴. Cependant, loin de se réduire à l'expression de formes populaires de piété, le thème fait partie d'un discours savant qui traverse les diverses disciplines et traditions de la pensée islamique. Il s'impose en effet comme une problématique théologique majeure portée tout à la fois par les traditions du *kalām*, de l'étude des Hadiths, et de la philosophie, et constitue de ce fait un topos transdisciplinaire de la prophétologie musulmane¹⁰⁷⁵. Il joue également un rôle crucial au sein de la pensée mystique, en particulier dans la tradition soufie (*taṣawwuf*) qui développe à partir du IX^e siècle le concept de « lumière de Muḥammad (*nūr muḥammad*) », décrivant le Prophète comme un intercesseur de la lumière divine, investi de qualités supra-humaines¹⁰⁷⁶.

La notion de *ʿiṣma* ainsi comprise n'est cependant pas explicitement évoquée dans le Coran et la Tradition prophétique. Comme le souligne Nadjet Zouggar à la suite de J. A. Wensinck¹⁰⁷⁷, les compilations canoniques de Hadiths dépeignent, au contraire, les failles vénielles voire les péchés majeurs auxquels se sont prêtés Prophètes et Messagers. Dans le cas de Muḥammad, les versets « *Qu'Allah efface pour toi [ton erreur, Prophète !] Pourquoi leur as-tu permis [de rester à l'écart] jusqu'à ce que se manifestent à toi ceux qui étaient véridiques et que tu reconnais les menteurs ?* ¹⁰⁷⁸», et « *Il n'est d'aucun Prophète de faire des captifs avant qu'il ait réduit à merci [les Infidèles] sur la terre (...). N'était une prescription d'Allah venue précédemment, un tourment immense vous aurait touchés, à propos de ce que vous avez pris* ¹⁰⁷⁹», montrent par exemple que des décisions erronées pouvaient être adoucies par le Prophète. Le premier s'adresse explicitement à une erreur qu'il a commise, et le second aurait été révélé, selon les commentateurs, après qu'il ait approuvé l'échange contre rançon des prisonniers de la bataille de Badr plutôt que leur mise à mort¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁴ Annemarie SCHIMMEL, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.*, Lahore, Vanguard, 1987.,p.33.; Marion HOLMES KATZ, *The Birth of the Prophet Muḥammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, Londres, Routledge, 2007.

¹⁰⁷⁵ Ruggero Vimercati SANSEVERINO, « Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad Knowledge and love in the Shifā of al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality », in *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and Their Unfolding*, Leiden, Brill, 2022, pp. 155.

¹⁰⁷⁶ Annemarie SCHIMMEL, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.*, op. cit.,p.125.

¹⁰⁷⁷ Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Aṣ'arī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328) », *Bulletin d'études orientales*, 2012, LX, n° 1, p.73.

¹⁰⁷⁸ Coran, 9:43, Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit.,p.219.

¹⁰⁷⁹ Coran, 8:67-68, *Ibid.*,p.210.

¹⁰⁸⁰ Éric CHAUMONT, « La problématique classique de l'Ijtihād et la question de l'Ijtihād du prophète: Ijtihād, Waḥy et 'Iṣma », *Studia Islamica*, 1992, n° 75, pp. 131.

Cependant, indépendamment de ces textes qui insistent sur la dimension humaine de Muḥammad, la question de la portée normative de ses actions pour les fidèles se pose tôt au sein de l'élaboration de la loi. Dans son article « Du Ḥadīṭ à l'autorité prophétique. La controverse sur le baiser du jeûneur au début de l'islam », Mohammed Hocine Benkheira démontre en effet que l'exemplarité absolue de la Sunna ne s'appuie pas tant sur la place du Prophète dans le système religieux que sur les querelles de la casuistique juridique initiées dès le VIII^e siècle. Dans ce cadre, la construction du modèle prophétique comme forme suprême de l'autorité permet aux milieux traditionnistes précoces de se défaire des doctrines associées aux premières autorités de l'islam, principalement celles des Epigones. En défendant l'idée que les actes du Prophète recèlent une valeur d'enseignement à destination des croyants ultérieurs, « *le groupe des ahl al-ḥadīṭ cesse d'apparaître comme un rassemblement hétéroclite de dévots préoccupés par la seule collecte des traditions, mais constitue un authentique « parti », dont le programme est la réinterprétation, dans une direction juridique, de l'islam.* » . Dans cette perspective, « *il ne s'agit plus de se contenter de présenter la conduite prophétique, mais de sous-entendre que le Prophète est le modèle par excellence à imiter. (...) Autrement dit, dans sa conduite quotidienne, le Prophète n'est pas une personne particulière, dont les actions peuvent s'expliquer par son idiosyncrasie, mais la manifestation de la Loi même*¹⁰⁸¹ ».

Si donc l'on voit se dessiner assez tôt la conception selon laquelle Muḥammad est un être exceptionnel dont le modèle sert à l'édification des croyants, le thème de l'infailibilité morale et intellectuelle des Prophètes se développe quant à lui relativement tardivement dans la pensée sunnite orthodoxe : il émerge d'abord dans les cercles chiïtes, qui l'étendent à la figure de l'*imām* en tant que guide politique et spirituel de la communauté, avant d'être adopté par la théologie mu'tazilite comme conséquence rationnelle du principe de la justice divine absolue, appuyant la démonstration des preuves de la prophétie (*dalā'il al-nubūwwa*)¹⁰⁸². Comme le formule le théologien 'Abd al-Ġabbār Ibn Aḥmad (m.1025) dans son ouvrage de défense des principes mutazilites intitulé *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa* : « *en somme, il est nécessaire que le Prophète soit préservé de ce qui est susceptible de provoquer la répulsion, qu'elle soit grande ou petite, car la visée de la mission [prophétique] n'est autre que la bienveillance (luṭf) envers les croyants et leurs intérêts. Or, cela ne peut être que si celui qui en est investi est [préservé]*

¹⁰⁸¹Mohammed Hocine BENKHEIRA, « Du Ḥadīṭ à l'autorité prophétique. La controverse sur le baiser du jeûneur au début de l'islam », *Journal asiatique*, 2015, vol. 303, n° 1, pp. 110-111.

¹⁰⁸²Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *op. cit.*, p.74 ; Annemarie SCHIMMEL, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.*, *op. cit.*, p.60.

de la meilleure façon. Et de cela relève ce que nous avons affirmé quant au fait que Dieu doit nécessairement éviter au Prophète ce qui peut empêcher l'adhésion à son message, car dans le cas contraire, ce qu'il a transmis ne pourrait être accepté¹⁰⁸³». Josef Van Ess précise en effet que ce sont « les mu'tazilites, qui, au moment du plus grand effort de leur rationalisme, donnèrent des impulsions décisives à la glorification du Prophète, et par cela contribuèrent, sans s'en douter, à la victoire du hadith¹⁰⁸⁴ ». Le penseur relève notamment les « conséquences inattendues » de cette exaltation de Muḥammad, introduite par le mu'tazilite Al-Nazzām, notamment en ce qu'elle place la question des miracles prophétiques (*mu'ğizāt*), attestés uniquement par les Hadiths, au cœur du discours théologique¹⁰⁸⁵. La thèse de l'infaillibilité prophétique est donc paradoxalement issue des mouvements hostiles à l'autorité des Hadiths : au contraire, les premiers disciples d'Ibn Ḥanbal, attachés à la lecture littéraliste des versets coraniques qui admonestent les errances des Prophètes et soulignent leurs imperfections humaines, se sont initialement opposés à la doctrine¹⁰⁸⁶. Cette tendance se retrouve chez certains Traditionnistes contemporains : l'étude de M. Riexinger sur la prophétologie de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb met particulièrement en évidence sa réticence à admettre une infaillibilité totale des Prophètes, ainsi que les éléments miraculeux qui l'accompagnent¹⁰⁸⁷.

Le thème trouve cependant sa voie dans le crédo sunnite à travers le *kalām* ash'arite, puis s'impose dans les ouvrages de doctrine et de *uṣūl* comme caractéristique essentielle de la prophétie, et comme fondement normatif de la Sunna. Selon J. Wensinck, la *ʿiṣma* apparaît pour la première fois en contexte sunnite orthodoxe au début du X^e siècle, dans l'exposé de théologie asharite *Al-fiqh al-akbar II*, attribué de façon apocryphe à Abū Ḥanīfa¹⁰⁸⁸. Le texte comprend notamment deux articles relatifs à l'impeccabilité des Messagers et Prophètes en général, et de Muḥammad en particulier. Pour le chercheur, ce traité représente la première expression dogmatique de cette doctrine, et marque son inclusion définitive parmi les croyances incontournables de l'Islam. Deux tendances se sont ensuite affrontées au sein de l'ash'arisme autour de cette question : la première, représentée par Al-Bāqilānī (m.1013), réduit le concept d'infaillibilité à la stricte transmission du Coran, et accorde à cette dernière source la plus

¹⁰⁸³Ibn Aḥmad 'ABD AL-ĠABBĀR, *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa*, 3^e éd., Le Caire, Maktabat Wahba, 1996.,p.573.

¹⁰⁸⁴Josef VAN ESS, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 1982, pp. 222.

¹⁰⁸⁵*Ibid.*, p.219.

¹⁰⁸⁶Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *op. cit.*,p.74.

¹⁰⁸⁷Martin RIEXINGER, « Rendering Muḥammad Human Again: The Prophetology of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703–1792) », *Numen*, 2013, vol. 60, n° 1, pp. 103-118.

¹⁰⁸⁸Arent Jan WENSINCK, *The Muslim Creed*, Londres, Cambridge University Press, 1932., pp.217- 218.

grande place dans la normativité religieuse. La seconde, incarnée par Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ al-Yaḥṣubī (m.1149), communément connu comme Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, défend au contraire l’extension morale de cette infailibilité, en postulant une protection générale des Prophètes contre les péchés majeurs¹⁰⁸⁹. C’est cette dernière thèse qui prévaut dans les traitements ultérieurs : elle est définitivement consacrée par l’ouvrage de référence de Faḥr al-dīn al-Rāzī (m.1210), *‘Iṣmat al-’Anbiyā’*, tandis que Nāsir al-dīn Al-Bayḍāwī (m.1319), juriste-théologien d’obédience shafi’ite, rend l’autorité des actes des Prophètes indissociable de leur hermétisme à l’hérésie et aux péchés. En effet, cette protection contre l’erreur constitue en elle-même, selon lui, la preuve de la véridicité du message¹⁰⁹⁰.

Dans ce prolongement, les Traditionnistes contemporains accordent à la *‘iṣma*, une place centrale au sein de leurs ouvrages dédiés à la dérivation des preuves à l’appui du savoir religieux. Leurs développements rappellent les principaux débats classiques qui ont opposés les savants sur ce point, et nous permettent en cela de suivre les implications de ce concept, au croisement des réflexions théologiques et de la pensée légale. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān définit ainsi la *‘iṣma* selon trois critères principaux : elle concerne un individu innocent des tentations corruptrices, en particulier en ce qui revient aux limites de la loi religieuses, auquel Dieu révèle la connaissance du Bien et du Mal, et qu’il protège de l’erreur¹⁰⁹¹. La réflexion sur la nature et la portée de l’infailibilité des Prophètes et Messagers fait émerger des approches divergentes, issues de positions théologiques et philosophiques adverses. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān précise néanmoins que le consensus des savants tourne autour d’une protection des Prophètes contre l’hérésie (*kufr*), avant comme après leur investiture. Durant la mission prophétique, il stipule que « *la plupart des savants ont décrété l’infailibilité des Prophètes, après la Révélation, à l’égard des péchés majeurs. Al-Qāḍī Abū Bakr a affirmé le consensus des musulmans à ce propos, au même titre qu’Ibn Ḥāḡib et d’autres parmi les uṣūlistes tardifs. Ils ont également décrété par consensus leur infailibilité, après la Prophétie, à l’égard de tout ce qui peut porter atteinte à leur stature, notamment les vicissitudes morales, qui renvoient aux péchés véniels comme le vol ou les péchés charnels*¹⁰⁹² ».

¹⁰⁸⁹Annemarie SCHIMMEL, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.*, *op. cit.*,p.60.

¹⁰⁹⁰Nāsir al-dīn AL-BAYḌĀWĪ, *Miṣbāḡ al-arwāḡ fī uṣūl al-dīn*, 1^{re} éd., Oman, Dār Al-Razī, 2007.,p.183.

¹⁰⁹¹Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-Intiqād al-raḡīḡ fī šarḡ al-i’tiqād al-ṣaḡīḡ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dar Ibn Ḥazm, 2000.,p.156.

¹⁰⁹² *Ibid.*,p.152.

Selon Şiddīq Ḥasan Ḥān, la *‘iṣma* implique donc l'impossibilité de commettre des péchés mineurs ou majeurs, volontairement ou par inadvertance, ou de céder à la perte de la raison (*iḥtilāl al-‘aql*), notamment par l'ivresse ou l'hallucination. Les Prophètes sont protégés (*ma ‘šūmūn*) du mensonge, en particulier dans les questions relatives à la loi religieuse, aux jugements et à la guidance de la communauté, que ce soit sciemment (*‘amdan*), comme en conviennent tous les savants, ou par inadvertance (*sahwan*), comme l'affirme la majorité d'entre eux. Şiddīq Ḥasan Ḥān penche donc, dans la lignée d'Ibn Ḥazm¹⁰⁹³, en faveur d'une infailibilité totale des Prophètes. Al-Şawkānī précise en revanche que la question des péchés véniels ne fait pas l'unanimité : des théologiens ash‘arites majeurs, comme Faḥr al-dīn al-Rāzīou Al-Bayḍāwī, estiment que les Prophètes bénéficient d'une protection contre le péché mineur volontaire, mais admettent sa possibilité d'occurrence par inadvertance¹⁰⁹⁴. Il affirme par exemple que « *pour ce qui est de l'oubli, il n'est pas exclu qu'il puisse frapper les Prophètes, comme en convient le consensus. Un Hadith authentique du Prophète affirme en outre : « je ne suis qu'un être humain tel que vous, j'oublie de la même manière que vous. Si donc j'oublie, ravivez ma mémoire* ¹⁰⁹⁵ ». Il ajoute, cependant, que si de telles failles atteignaient les Prophètes, ils en étaient immédiatement avertis et les corrigeaient. La position ash‘arite classique à laquelle Al-Şawkānī souscrit, théorisée par Faḥr al-dīn al-Rāzī et entérinée par ses successeurs¹⁰⁹⁶, tend donc vers une infailibilité totale de la parole prophétique dans la transmission de la Révélation, tandis que les erreurs d'inadvertance qui pouvaient advenir lors de leur mise en pratique de la Loi divine n'impactent en rien la validité normative de leur exemple.

Parmi les principaux thèmes discutés dans la prophétologie sunnite figure également la question des modalités et des preuves de la *‘iṣma*. Şiddīq Ḥasan Ḥān et Al-Şawkānī précisent en effet qu'un contentieux oppose les théologiens quant à la nature traditionnelle (*al-sam‘* ; *al-ṣar‘*) ou rationnelle (*‘aql*) des preuves de cette infailibilité¹⁰⁹⁷. Tandis que les Mu‘tazilites défendent la dernière opinion, Şiddīq Ḥasan Ḥān relève que les disciples d'Al-Aṣ‘ārī, à l'image d'Ibn Fūrak (m.1015), soutiennent que l'infailibilité prophétique repose sur les miracles, attestés par la transmission traditionnelle (*sam‘*). Esquissant les différentes positions sur le sujet, Al-Şawkānī souligne quant à lui que « *les savants ont divergé quant à la signification de la*

¹⁰⁹³Fazlur RAHMAN, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, op. cit., p.94.

¹⁰⁹⁴Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Irşād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.153-144.

¹⁰⁹⁵*Ibid.*, p.155.

¹⁰⁹⁶Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », op. cit., p.83.

¹⁰⁹⁷Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-Intiqād al-rağīḥ fī ṣarḥ al-i‘tiqād al-ṣaḥīḥ*, op. cit., p.157; Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, *Irşād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, op. cit., p.152.

‘iṣma : il a été avancé qu’elle implique que l’infaillible (ma ‘ṣūm) ne soit pas doté de la capacité de commettre un péché, comme il a été affirmé qu’il se distingue, dans son âme ou son corps, par une disposition particulière (hāṣṣiyya) qui l’en détourne. Il a été également soutenu qu’elle correspond à une capacité d’obéissance et à une incapacité de commettre le péché (al-qudra ‘alā al-tā‘a wa ‘adam al-qudra ‘alā al-ma‘ṣiyya). Il fut par ailleurs considéré que Dieu en a empêché [les Prophètes] par ses bienveillances, en enlevant de leurs motivations [celle de la tentation du péché], ou encore que [la ‘iṣma] est une prédisposition du croyant à l’obéissance absolue, ce qui revient à la création (ḥalq) en lui de la capacité d’obéissance¹⁰⁹⁸».

Ces éléments laissent entrevoir les principales approches métaphysiques qui opposent les diverses disciplines du savoir religieux sur la question. Celle des philosophes, d’abord, s’appuie sur des preuves d’ordre naturel : la ‘iṣma représente, selon eux, une faculté psychologique qui prévient son détenteur de l’immoralité ou du péché. Cette conception de la prophétie, notamment étudiée par Fazlur Rahman à partir des thèses avicenniennes, repose en effet sur la reconnaissance d’une capacité intellectuelle exceptionnelle doublée d’une aptitude figurative de l’imagination, qui permet aux individus qui en disposent d’accéder aux vérités divines, inspirées et rendues perceptibles par le biais de symboles sensoriels¹⁰⁹⁹. Le Prophète se distingue donc du mystique ou du philosophe par l’idée d’inspiration divine (*ilhām*), mais également par la réception d’une Révélation verbale, accompagnée d’une mission législative spécifique (*da‘wa* et *ṣarī‘a*) : il n’est pas un simple penseur doté de facultés intellectuelles qui lui permettent de concevoir le message révélé, mais un acteur socio-religieux qui façonne l’histoire¹¹⁰⁰.

Parmi les théologiens ensuite, la ‘iṣma est présentée comme un don ou une bienveillance divine (*lutf*). Comme nous l’avions évoqué, les Mu‘tazilites relient en effet l’assise de la véridicité du prophétisme à leur concept de justice divine (*‘adl*) : de ce point de vue, Dieu agissant nécessairement dans l’intérêt des hommes (*ṣalah*), et dans la mesure où la justice implique de déterminer précisément auprès des croyants ce qui leur est rendu obligatoire, l’envoi de Prophètes infaillibles fait partie inhérente de Sa bonne guidance¹¹⁰¹. Comme le souligne Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, si certains savants ont conçu cette faculté prophétique comme une

¹⁰⁹⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, op. cit., p.154.

¹⁰⁹⁹ Fazlur RAHMAN, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, op. cit., pp.36-38.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p.52.

¹¹⁰¹ Binyamin ABRAHAMOV, « Religion versus philosophy: The case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī’s proofs of prophecy », *Oriente Moderno*, 2000, vol. 19, n° 3, pp. 415.

disposition naturelle sur laquelle le sujet n'a pas de prise, rapprochant la nature du Prophète de celle de l'ange, d'autres, à l'instar d'Abū Maṣṣūr Al-Māturīdī (m.944), ont ménagé un rôle actif au libre-arbitre dans cette démarche : dans ce sens, la *'iṣma* constitue une faveur divine (*faḍl*) qui permet à son possesseur d'avoir une connaissance naturelle du bien et du mal, le choix lui revenant toutefois de s'y tenir¹¹⁰².

Les Ash'arites, rétifs au postulat d'une évaluation exclusivement rationnelle du bien et du mal, partent quant à eux du principe que le prophétisme découle de l'omnipotence divine, et considèrent ainsi le miracle comme sa preuve première¹¹⁰³. Plus tardivement, et sous l'influence des doctrines philosophiques, cette preuve classique fondée sur le miracle est progressivement commuée par la mise en avant des vertus morales, actes et jugements propres aux Prophètes. Comme le précise Nadjet Zouggar, ce changement de paradigme est d'abord porté par Al-Ġazālī, qui le défend toutefois sans recourir au concept de *'iṣma*, avant de lui être définitivement associé un siècle plus tard par Al-Rāzī¹¹⁰⁴. Cependant, et contrairement à l'approche philosophique, ces caractéristiques morales distinctives des Prophètes ne sont pas rapportées à des vertus naturelles, mais aux effets directs de l'action divine¹¹⁰⁵. Dans la mesure où ces preuves, par le miracle ou la reconnaissance de vertus inhérentes, ne sont accessibles qu'aux croyants contemporains des Prophètes, les théologiens ash'arites ont également insisté sur leur nécessaire validation par transmission large (*tawātur*) auprès des générations ultérieures : ils considèrent, dès lors, que la *'iṣma* est en définitive établie à travers la Tradition (*al-sam'*) ou le consensus des savants (*al-iğmā'*)¹¹⁰⁶.

Les Traditionnistes contemporains se rangent donc à l'opinion ash'arite classique, qui défend l'assise traditionnelle et consensuelle de cette notion, mais insistent cependant vivement sur sa restriction aux Prophètes et Messagers. Cette question s'impose en effet avec vigueur dès la fin du XVIII^e siècle au sein des débats opposant les Ahl al-Hadith indiens et les partisans du soufisme hérité d'Ibn 'Arabī : l'enjeu pour les premiers est donc d'imposer la précellence normative et spirituelle de la figure du Prophète par rapport à celle du saint, et d'affirmer, ce faisant, l'autorité d'une stricte adhésion aux sources scripturaires face aux expressions de piété

¹¹⁰² Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *Al-Intiqād al-raġīḥ fī ṣarḥ al-i'tiqād al-ṣaḥīḥ*, *op. cit.*, p.158.

¹¹⁰³ Binyamin ABRAHAMOV, « Religion versus philosophy : The case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's proofs of prophecy », *op. cit.*

¹¹⁰⁴ Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *op. cit.*, p.79.

¹¹⁰⁵ Binyamin ABRAHAMOV, « Religion versus philosophy : The case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's proofs of prophecy », *op. cit.*, p.416.

¹¹⁰⁶ Nadjet ZOUGGAR, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *op. cit.*, p.74.

populaire jugées déviantes¹¹⁰⁷. Reprenant l'argument d'Ibn Taymiyya, qui s'oppose à l'exaltation des saints et aux miracles qui leurs sont attribués par le mysticisme soufi (*karamāt al-awliyyā*), Şiddīq Ḥasan Ḥān soutient en effet que l'attribution de la *'iṣma* à d'autres figures relève de l'hérésie. Ce principe s'applique également aux contemporains de Muḥammad : ses Compagnons illustres sont soumis, comme le reste des croyants, à l'obéissance au Livre et à la Sunna, et leurs jugements ne peuvent être suivis s'ils contredisent ces deux sources fondamentales¹¹⁰⁸.

B) *La Sunna comme source normative indépendante aux côtés du Coran*

La thèse de l'infailibilité du Prophète, initialement soutenue pour défendre la véridicité de la transmission du message révélé, s'étend également à ses opinions personnelles (*iğtihād*) : elle s'impose alors comme un appui central de la dimension normative de la Sunna, et justifie la valeur légale extensive accordée aux jugements et actions du Prophète. Soulignons, avec Eric Chaumont, que même ceux qui n'admettent pas une telle infailibilité, à l'instar de l'ash'arite d'obédience shafi'ite Abū Ishāq al-Şirāzī al-Fīrūzābādī (m.1084), accordent tout de même une valeur légale contraignante à l'*iğtihād* du Prophète: l'argument consiste alors à soutenir que, de la même façon que le risque d'erreur ne dispense pas la communauté d'observer le jugement du savant *muğtahid*, il n'est pas nécessaire d'admettre que le Prophète soit infailible pour être tenu d'adopter ses avis¹¹⁰⁹.

D. Brown relève également que la question de l'infailibilité prophétique a opposé deux approches quant à la portée contraignante de la Sunna: la vision juridique, d'une part, a limité l'obéissance due au Prophète par la distinction entre les sphères humaines et religieuses de sa personne, correspondant, pour chacune, a des catégories légales distinctes¹¹¹⁰. Les dispositions liées à sa mission prophétique sont alors qualifiées comme obligatoires (*wāğib*), celles relatives à ses habitudes quotidiennes sont recommandées (*mandūb*), tandis que celles qui sont explicitement désignées comme spécifiques à sa personne n'ont pas de valeur légale contraignante pour les autres croyants. La vision mystique, d'autre part, tend à ériger l'observation de l'exemple prophétique en toute circonstance comme l'expression suprême de

¹¹⁰⁷ M. S. BALJON, « Prophetology of Shāh Walī Allah », *Islamic Studies*, 1970, vol. 9, n° 1, pp. 69.

¹¹⁰⁸ Şiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-Intiqād al-rağīḥ fī šarḥ al-i'tiqād al-şaḥīḥ*, *op. cit.*, pp.161-162.

¹¹⁰⁹ Éric CHAUMONT, « La problématique classique de l'Ijtihād et la question de l'Ijtihād du prophète: Ijtihād, Wahy et 'Iṣma », *op. cit.*, p.132.

¹¹¹⁰ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, *op. cit.*, p.63.

la dévotion. L'approche juridique s'est cependant trouvée fortement influencée par la seconde : le texte de référence de la prophétologie sunnite, *Al-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, est de fait rédigé par le juriste-théologien Al-Qāḍī 'Iyāḍ, tandis que des penseurs éminents comme Ibn al-Ġawzī ou Al-Qaṣṭalānī ont consacré d'importants ouvrages aux divers aspects de la personnalité de Muḥammad¹¹¹¹. Chez Al-Šawkānī, la distinction juridique des sphères humaines et religieuses de l'exemple prophétique est mentionnée à la suite de sa discussion du dogme de la 'iṣma¹¹¹², mais ne dispense pas de conclure par ailleurs que « *la valeur probante de la Sunna authentique et son indépendance comme source de jugements légaux est une nécessité religieuse, qui n'est contestée que par ceux qui ne peuvent se prétendre de l'Islam*¹¹¹³ ». A travers la référence stricte au texte coranique et aux Hadiths se joue donc l'assurance de l'autorité fondée en Loi (*šarī'a*) par opposition aux déviations introduites tout à la fois par les instruments légaux des *madḥab*-s et par la métaphysique soufie. C'est d'ailleurs, selon F. Rahman, sur ce point que réside également la principale opposition entre la théologie orthodoxe et la philosophie : à travers le débat formel autour des preuves naturelles ou révélées de la prophétie, les deux approches convergent en effet vers la reconnaissance de la figure prophétique comme voie majeure de la connaissance religieuse. C'est donc principalement la question de l'autorité légale de la Sunna, et à travers elle celle de la définition de la Loi, qui est selon lui en jeu : il s'agit pour les théologiens orthodoxes, dans lesquels il compte Al-Ġazālī, Ibn Taymiyya et Al-Šahrastānī, d'imposer l'exemple du Prophète comme un ordre moral transcendant voué à s'incarner en actes et en loi. La même observation peut être portée sur l'opposition à la piété soufie : si les Traditionnistes rejettent, sur le plan théologique, l'exaltation excessive de la personne du Prophète comme une forme d'associationisme, et réproouvent d'un point de vue rituel les pratiques qui ne sont fondées ni dans le Coran ni dans les Hadiths canoniques¹¹¹⁴, l'autorité légale des Hadiths est, quant à elle, jugée déterminante.

Cette autorité normative du Prophète, renforcée et légitimée à la fois par l'intégration de ses dires à la Révélation et par la reconnaissance de l'inaffabilité de ses opinions, s'appuie également sur le statut d'instance interprétative incontournable accordé à la Sunna vis-à-vis du

¹¹¹¹ Martin RIEXINGER, « Rendering Muḥammad Human Again: The Prophetology of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703–1792) », *op. cit.*, p.104; Ruggero Vimercati SANSEVERINO, « Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad Knowledge and love in the Shifā of al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality », in *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and Their Unfolding*, Leiden, Brill, 2022, p.153.

¹¹¹² Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, *op. cit.*, pp.157-177.

¹¹¹³ *Ibid.*, p.152.

¹¹¹⁴ Martin RIEXINGER, « Rendering Muḥammad Human Again: The Prophetology of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703–1792) », *op. cit.*, p.105.

Coran. Pour les défenseurs des Hadiths, cette perspective est étroitement associée à la mission prophétique, dont les deux piliers principaux consistent dans la transmission authentique du message divin d'une part, et dans l'élucidation (*bayān*) de ses intentions de l'autre¹¹¹⁵. Ce rôle indispensable de la Sunna comme complément herméneutique du texte coranique trouve, dans la théorie légale, deux interprétations distinctes concernant le statut relatif des deux sources. La première, soucieuse de maintenir la suprématie normative du Coran suggérée par le texte lui-même, insiste sur l'idée que la Sunna, en tant que seconde source scripturaire, ne fait qu'explicitement les commandements portés en germe dans la première. Cette thèse est notamment défendue par Al-Šāṭibī à partir des versets « *Nous avons fait descendre sur toi l'Écriture, [comme] Eclaircissement de toute chose, [comme] Direction, Miséricorde, et Annonce pour les musulmans*¹¹¹⁶ », et « *Nous n'avons rien omis dans l'Écrit*¹¹¹⁷ », qui affirment la complétude du Coran comme source religieuse universelle¹¹¹⁸. Le principe du *bayān*, couplé à l'inclusion de la parole prophétique dans le giron de la Révélation, permet alors de concilier le maintien de la supériorité du Coran dans le domaine de la dévotion, tout en reconnaissant un statut égal à la Sunna comme source de législation religieuse. Dans cette perspective, les Hadiths du Prophète offrent, seuls, l'accès à l'intelligence du texte coranique : ils ont vocation à préciser le sens des versets ambigus, détailler les modalités des commandements divins généraux, et éclairer les intentions des prescriptions ou interdictions religieuses coraniques. Les exemples les plus fréquemment relevés dans ce sens concernent les rites fondamentaux de la prière, de l'aumône, du jeûne ou du pèlerinage, dont les dispositions précises sont initiées par la Sunna prophétique¹¹¹⁹, mais aussi les peines fixées pour le vol ou l'adultère, ou encore l'explicitation de certains péchés majeurs désignés en des termes allusifs par le Coran¹¹²⁰. Le sens du mot injustice (*ẓulm*) mentionné dans le verset « *Ceux qui croient et ne revêtent point d'injustice leur foi, ceux-là ont la sécurité et sont dans la bonne direction*¹¹²¹ » par exemple, est spécifié par un Hadith prophétique qui le définit comme associationnisme (*širk*). Les prescriptions et interdits

¹¹¹⁵Mustafā AL-SIBĀ'Ī, *Al-Sunna wa makānatuha fil tašrī' al-islāmī*, op. cit., p.411 ; Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, 4^e éd., Hawalli, Al-Dāral-Salafiyya, 1984., p.6.

¹¹¹⁶ Coran, 16 :89, voir Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.300.

¹¹¹⁷ Coran, 6 :38, voir *Ibid.*, p.155.

¹¹¹⁸Abū Ishāq AL-ŠĀṬIBĪ, *Kitāb al-Muwāfaqāt*, 1^{re} éd., Al Khobar, Dār Ibn 'Affān, 1997, n° 4., pp.402-405.

¹¹¹⁹Muḥammad Ibn Muḥammad ABU ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, op. cit., p.12.

¹¹²⁰Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, op. cit., pp.7-8.

¹¹²¹ Coran, 6 :82, voir Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.161.

alimentaires concernés par le verset 5 :3, ou encore ceux relatifs à la consommation de vin, sont également régulièrement cités comme règles majeures encadrées par les Hadiths¹¹²².

Cependant, la proclamation de ce statut explicatif de la Sunna conduit, d'autre part, à lui reconnaître une autorité législative de plein droit pour les cas qui ne sont pas abordés par le Coran : les défenseurs contemporains de la Sunna insistent notamment sur l'indépendance des Hadiths comme source de législation soumise à ses propres critères de validation, affranchie de la tutelle des jugements issus du Coran¹¹²³. L'égalité normative du Coran et de la Sunna est alors appuyée par le recours aux versets coraniques et aux Hadiths qui assimilent l'obéissance due au Prophète et celle due à Dieu. Al-Albānī relève notamment les versets « *Quiconque obéit à l'Apôtre obéit à Allah*¹¹²⁴ », « *Il n'est ni d'un Croyant ni d'une Croyante, quand Allah et son Apôtre ont décrété une affaire, de se donner à choisir sur cette affaire. Quiconque désobéit à Allah et à Son Apôtre est dans un égarement évident*¹¹²⁵ », ou encore « *Ce que l'Apôtre vous a donné, prenez-le ! Ce qu'il vous a interdit, interdisez-le vous !*¹¹²⁶ ». La Tradition prophétique témoigne, quant à elle, des traitements contradictoires de cette question : les défenseurs de l'indépendance de la Sunna comme source normative s'attachent ainsi à recenser les Hadiths authentiques qui réhaussent l'autorité du jugement prophétique, et à démontrer le caractère forgé de ceux qui enjoignent à le soumettre au Coran. Parmi les premiers, le récit « *ce que le Prophète a interdit équivaut à ce que Dieu a interdit* » est fréquemment relevé à l'appui d'une obéissance inconditionnelle due au Prophète. Al-Albānī en déduit que « *ce Hadith authentique est une preuve catégorique en faveur du fait que la loi islamique ne peut se résumer au Coran uniquement, mais qu'elle est tout à la fois Coran et Sunna. Dès lors, quiconque s'en tient à l'un et néglige l'autre trahit les deux à la fois, car chacun ordonne de s'en tenir à l'autre*¹¹²⁷ ». A l'inverse, les défenses de l'autorité légale de la Sunna mentionnent systématiquement le caractère forgé d'un Hadith célèbre pris à l'appui du nécessaire examen de la Sunna au prisme du Coran. Transmis d'après Ṭawbān, le récit attribue au Prophète la déclaration suivante : « *Soumettez tout ce qui vous parvient de moi au Livre de Dieu. Ce qui est en accord peut être*

¹¹²²Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, op. cit., p.9 ; Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., p.147.

¹¹²³Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, op. cit., p.163.

¹¹²⁴ Coran, 4:80, voir Régis BLACHÈRE, *Le Coran*, op. cit., p.117.

¹¹²⁵ Coran, 33:36, *Ibid.*, p.449.

¹¹²⁶ Coran, 59:7, *Ibid.*, p.587. D'autres versets sont également fréquemment mobilisés dans ce sens, notamment 4 :59-60, 3 :31, 24:63, 33 :21. Voir par exemple Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, op. cit., p.14.

¹¹²⁷Nāṣir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, op. cit., pp.12-13.

considéré comme mon dire, ce qui est en désaccord ne peut l'être (mettre transcription)¹¹²⁸». Al-Šawkānī souligne à ce propos que plusieurs savants, à l'instar de Yaḥyā Ibn Ma'īn et Al-Šāfi'ī ont considéré qu'il s'agissait d'un récit forgé par les apostats (*zanādiqa*) ou les Kharijites. La confrontation du récit lui-même au texte coranique laisse apparaître, de surcroît, une contradiction avec les versets qui enjoignent à obéir au Prophète¹¹²⁹.

La proclamation de cette autonomie de la Sunna s'étend jusqu'à la remise en cause de la prééminence normative théoriquement accordée au Livre par rapport aux Hadīths : en s'appuyant sur les injonctions coraniques à obéir au Prophète comme à Dieu, des savants traditionnalistes comme Al-Awzā'ī, Yaḥyā Ibn Abī Kaṭīr ou Ibn 'Abd Al-Barr soutiennent ainsi que la Sunna dispose d'une pleine légitimité législative vis-à-vis du Coran (*al-sunna qāḍiyya 'alā al-kitāb*), voire d'une place plus significative dans le système normatif religieux. Une maxime attribuée à Al-Awzā'ī affirme en effet que « *le Livre a plus besoin de la Sunna que la Sunna n'a besoin du Livre (al-kitāb aḥwağ ilā al-sunna min al-sunna ilā al-kitāb)*¹¹³⁰. Reprenant ces points de vue, Al-Šawkānī affirme ainsi que « *les savants se sont accordés sur l'idée que la Sunna authentique est une source légale indépendante, et qu'elle est égale au Coran dans son pouvoir d'édition du licite et de l'illicite*¹¹³¹». La même thèse est défendue par Al-Albānī, qui rejette l'authenticité d'un Hadīth transmis par Mu'ād Ibn Ğabal, pris à l'appui de la hiérarchisation classique des sources normatives en Islam : dans ce récit, Mu'ād, interrogé par le Prophète sur la manière de conduire son office de juge au Yémen, répond qu'il s'appuiera d'abord sur le Coran, puis se tournera en deuxième instance vers la Sunna, et exercera enfin son *iğtihād* en dernier recours pour traiter les cas légaux qui se posent à lui. Selon Al-Albānī, le récit dispose non seulement d'un *isnād* contestable, mais présente également un contenu problématique. Si l'opinion personnelle y est reléguée à sa juste place, la subordination de la Sunna au Coran est quant à elle fallacieuse, « *car la Sunna est juge sur le Coran et l'explicite, il faut donc rechercher le jugement dans la Sunna, même si l'on suppose sa mention dans le Livre, comme nous l'avons souligné. La relation de la Sunna relativement au Coran n'est donc pas équivalente à celle de l'opinion (ra'y) relativement à la Sunna, soit l'une subordonnée à*

¹¹²⁸Muḥammad AL-ŠAWKANI, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.147-150 ; Muḥammad Ibn Muḥammad ABU ŠAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu'āširin*, op. cit., p.17 ; Šiddīq Ḥasan ḤAN, *Dalīl al-ṭālib 'alā arğaḥ al-maṭālib*, 1^{re} éd., Riyad, Dār al-dā'ī, 2001., p.327.

¹¹²⁹ Muḥammad AL-ŠAWKANI, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, op. cit., pp.147-151.

¹¹³⁰ *Ibid.*, p.151-152.

¹¹³¹ *Ibid.*, p.147.

*l'autre. Il faut plutôt considérer le Livre et la Sunna comme une seule et unique source, sans les distinguer*¹¹³²».

Selon ce principe, dans la mesure où la majorité des prescriptions légales islamiques sont issues de la Sunna et non du Coran, toute sujétion de l'exemple prophétique à l'autorité du Livre est rejetée : l'interdiction d'épouser à la fois une femme et sa tante, l'interdiction de la consommation de prédateurs comme le lion ou l'oiseau de proie, la règle du jugement sous serment avec témoin, constituent autant d'obligations religieuses incontournables instituées par les Hadiths uniquement¹¹³³. Şiddīq Ḥasan Ḥān en conclut : « *le Hadith est semblable au Coran, le jugement de la parole prophétique équivaut au jugement de la parole divine, et l'obligation de se tenir aux deux et d'agir en leur fonction s'impose à la communauté. Il n'est permis à quiconque de rejeter les Hadiths pour croire uniquement au Coran ou inversement, il faut au contraire se tenir aux deux sources simultanément à l'exclusion de toute autre, car ils sont les deux fondements de l'Islam, sans nul besoin de troisième ou quatrième*¹¹³⁴». Dès lors, la restriction de la religion au Livre seulement est rapporté à une hérésie introduite par les Kharijites, et perpétuée par les thèses coranistes contemporaines¹¹³⁵.

III) L'humanisation du Prophète et la subordination de la Sunna au Coran

A) *Le Prophète, du parangon moral au paradigme socio-politique*

Parmi les représentations contemporaines de Muḥammad qui remettent en question sa sacralisation et l'infaillibilité de ses jugements, la tendance prédominante consiste à souligner sa dimension humaine, inscrite dans l'histoire, en opposition à son exaltation en tant que figure normative transcendante, investie de qualités surhumaines. Cette vision se construit autour de Hadiths qui mettent en avant le dédoublement des fonctions du Messager, dont un exemple célèbre, relaté par Muslim, fait dire au Prophète : « *Certes, je ne suis qu'un être humain. Si je*

¹¹³²Nāşir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, op. cit., p.22.

¹¹³³Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŞAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd şubah al-mustaşriqīn wal-kutāb al-mu'āşirin*, op. cit., p.13.

¹¹³⁴Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīş*, op. cit., pp.47-48.

¹¹³⁵Voir *Ibid.*, p.47 ; Muḥammad Ibn Muḥammad ABŪ ŞAHBA, *Difā' 'an al-sunna wa radd şubah al-mustaşriqīn wal-kutāb al-mu'āşirin*, op. cit., p.16 ; Nāşir al-dīn AL-ALBĀNĪ, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustağnā 'anhā bī al-qur'ān*, op. cit., pp.13.

vous ordonne quelque chose en matière de religion tenez-vous y, mais si je vous ordonne quelque chose de par mon opinion personnelle, alors je ne suis qu'un simple être humain ».

A partir de ces Hadiths, et des versets coraniques qui insistent sur la dimension humaine du Prophète, les réformistes critiques ont limité drastiquement l'infailibilité de son exemple à la simple transmission de la Révélation, et ont exclu le reste de ses dires de l'espace des impératifs et interdits sacrés. En effet, à rebours de l'idée d'une rectitude inhérente des opinions prophétiques, validée par des éléments miraculeux, Muḥammad 'Abduh soutient que la véridicité de la prophétie est au contraire appuyée par les réformes spirituelles, sociales et morales menées à bien par Muḥammad grâce à la volonté et à la protection divines, malgré les limites de sa condition humaine : c'est par sa capacité à transmettre le Livre en dépit de son analphabétisme, par la diffusion de la connaissance religieuse aux temps de l'ignorance (*ḡāhiliyya*), par le pouvoir qu'il a acquis au détriment de puissantes tribus nonobstant son extraction sociale modeste, en somme, en déjouant le sort auquel sa situation d'homme le vouait, que le destin du Prophète se fait la preuve de l'omnipotence divine¹¹³⁶. Ğamāl Al-Bannā estime également que l'opinion théologique classique selon laquelle l'*iḡtihād* du Prophète était faillible, et pouvait être rectifié en cas d'erreur par la Révélation, est bien conforme à l'esprit du Coran et des Hadiths qui insistent sur son caractère d'être humain (*bašar*) soumis aux mêmes conditions que ses congénères¹¹³⁷. Il attribue ainsi l'exaltation excessive du Prophète à l'influence conjointe des thèses traditionnistes sur la pensée religieuse, et des instances despotiques de pouvoir qui trouvent dans l'autorité des Hadiths un instrument efficace de légitimation¹¹³⁸.

Ces développements s'inscrivent dans une tendance plus large, au sein des traitements de la figure prophétique à partir du XIX^e siècle, à la focalisation sur sa fonction de réformateur socio-politique. Chez les Coranistes indiens, elle conduit à interpréter les versets qui enjoignent à l'obéissance au Prophète comme une injonction à se soumettre à un effort d'organisation sociale et politique, en accord avec les prescriptions du Coran. Ğayraḡpūrī et Parwez distinguent en effet radicalement deux dimensions de l'autorité prophétique : la première est celle du Messenger (*rasūl*) chargé de transmettre fidèlement la Révélation, et la seconde est celle du guide politique de la communauté (*imām*), comprenant ses décisions personnelles ou prises

¹¹³⁶Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, op. cit., p.144.

¹¹³⁷Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ḡadīd*, op. cit., p.225.

¹¹³⁸*Ibid.*, pp.261-262.

en consultation de ses conseillers, ses stratégies et accords dans la conduite de la guerre, ou ses jugements relatifs à l'organisation sociale. Dans cette dernière dimension, l'obéissance au Prophète revient à celle du dirigeant de l'Etat, dont le mandat est transmis après lui aux califes, puis à leurs successeurs aux fonctions d'administration politique. Dans ce sens, « à chaque fois que, dans le Coran, est intimé l'ordre d'obéir à Dieu et au Messager, cela signifie l'obéissance à l'imām du temps en cours, soit à l'autorité centrale de la communauté¹¹³⁹ ». C'est donc par l'initiation d'un effort d'actualisation sociale et politique des préceptes divins, renégociable à chaque transition du pouvoir, que le Prophète dispose d'un statut exceptionnel parmi l'humanité. Indépendamment de la question de l'authenticité des Hadiths, la Sunna ne dispose dès lors, par essence, d'aucune sacralité qui lui confère une autorité légale universellement contraignante.

Dans le même sens, Fazlur Rahman souligne le décalage entre l'autorité normative de la Sunna théorisée par les Traditionnistes et le *fiqh* médiéval, par laquelle le Prophète est dépeint comme un pan-légiste qui aurait fixé de manière définitive des dispositions légales encadrant tous les aspects de la vie quotidienne, et la dimension historique de sa biographie, qui laisse apparaître l'image d'un réformateur moral, dont l'action législative en matière religieuse s'est limitée à quelques cas *ad hoc*. Dans le Coran lui-même, le contenu à teneur légale est extrêmement limité, et relève en réalité de dispositions « quasi-juridiques » : les prescriptions relatives à l'encadrement de la guerre et de la paix entre les musulmans et leurs adversaires, par exemple, traitent de cas circonstanciés qui ne peuvent être considérés comme des législations générales au sens strict. Le penseur considère qu'y compris dans les dispositions pratiques du rite, comme l'encadrement de la prière, la Sunna du Prophète ne constitue pas un modèle rigide et inflexible : ce n'est, selon Rahman, que dans le cadre des décisions politiques majeures, ou de la mise en œuvre des principes moraux régissant les rapports entre l'Etat et l'ordre religieux, qu'il a agi en législateur. Là encore cependant, le conseil de ses Compagnons était sollicité publiquement ou en privé, indiquant ainsi que les décisions prises étaient tout à la fois indépendantes d'une infaillibilité inhérente de l'opinion prophétique, et inscrites dans leur contexte historique spécifique¹¹⁴⁰.

¹¹³⁹G.A PARWEZ et Muhammad Aslam ĞAYRAĞPŪRĪ, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, *op. cit.*,p.88.

¹¹⁴⁰Fazlur RAHMAN, « The living Sunnah and al-Sunnah wa'l Jamā'ah », in *Hadīth and Sunnah. Ideals and Realities.*, Lahore, National Book Service, 1996.,pp.136-137.

C'est à la lumière de ces distinctions que, selon Muḥammad Šaḥrūr, le concept de l'infaillibilité prophétique doit être compris. Selon lui, la *'iṣma* recouvre deux aspects précis : la transmission de la Révélation, à la lettre, sans ajout ni omission d'une part, et la protection contre les actes illicites (*ḥarām*) ou la transgression des limites de Dieu (*ḥudūd allāh*) d'autre part¹¹⁴¹. Dans ce cadre, le comportement et les opinions du Prophète encadrent l'espace du licite laissé vacant entre les limites fixées par Dieu. Ces limites, représentant les interdictions divines, suffisent à structurer d'après Šaḥrūr « l'individualité islamique », mais laissent ouverte l'organisation sociale, politique et économique de la communauté croyante. C'est précisément par cet office que s'est distingué le Prophète en proposant des mesures d'encadrement du social et du politique, qui, en tant qu'opérations humaines inscrites dans l'histoire, sont marquées d'erreurs et de rectitudes. Les législations prophétiques sont donc tributaires d'un *iğtihād* mené au sein des limites du champ du licite, et ne relèvent d'aucun caractère universellement contraignant. Elle correspond, en définitive, à l'action de tout responsable politique (*walī al-'amr*)¹¹⁴².

Ces arguments aboutissent à la négation du caractère intemporel donné à la parole prophétique et à l'obéissance qui lui est due. Parmi les précurseurs contemporains en la matière en Inde, Sayyid Aḥmad Ḥān souligne en effet qu'en dehors de ses dires et actes directement en lien avec sa mission religieuse, le Prophète est potentiellement faillible. Ses Hadiths en lien avec les circonstances particulières de sa vie, s'appliquant à la société en général ou qui concernent l'art de gouverner représentent dès lors une source de sagesse, au même titre que toute personne particulièrement pieuse, mais ne véhiculent aucune obligation légale ou sacrée¹¹⁴³. De la sorte, les Hadiths relatifs à la mission religieuse sont des obligations universelles de foi et de loi pour les croyants, tandis que l'observation de de la Sunna dans les autres domaines relève d'une marque de dévotion ou de déférence envers le Prophète, mais peut être délaissée en fonction du temps et des circonstances.

En Egypte, Muḥammad 'Abduh est le premier à remettre à l'ordre du jour la question de l'infaillibilité de la Sunna, qu'il aborde dans le cadre d'une discussion des objectifs de la prophétie. Il affirme en effet que l'envoi de Prophète constitue un don (*ni'ma*) de Dieu, qui distingue l'humanité du reste de la création. Elle répond alors à un besoin spirituel (*ḥāḡa rūḥiyya*) et a pour but d'écarter les tentations corruptrices et d'assurer l'intérêt des hommes sur

¹¹⁴¹Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, *op. cit.*, p.154.

¹¹⁴²*Ibid.*, p.155.

¹¹⁴³Sir Sayyid Ahmad KHAN, « Essay on Mohammedan Traditions », *op. cit.*, pp.2-3.

terre et dans l'au-delà. En revanche, la conduite de la vie quotidienne et l'acquisition des moyens de subsistance, ainsi que la gestion des arts et des sciences, sont en dehors de la portée de la Révélation et des prérogatives des Prophètes¹¹⁴⁴.

A sa suite, Rašīd Riḍā défend la même thèse en s'appuyant quant à lui sur la division opérée, dans la théorie légale, entre Sunna de guidance (*sunna iršādiyya*) et Sunna légale (*sunna tašrī'iyya*) : cette dernière lui permet d'inscrire la séparation entre les sphères religieuse et séculière de l'exemple Prophétique dans le temps long de la pensée islamique, tout en limitant l'obéissance qui lui est due à la première. Ainsi écrit-il dans un article d'*Al-Manār* : « Sache que ce qui émane du Prophète en matière de médecine, d'agriculture et dans les autres activités temporelles ne fait pas partie des affaires religieuses qu'il transmet de Dieu, mais elles découlent de l'opinion (ra'y). Or, l'infaillibilité des Prophètes ne comprend pas leur opinion personnelle sur les affaires séculières, c'est pour cela que les savants désignent les commandements du Prophète relatifs aux questions temporelles comme des « commandements de guidance (amr iršād) », par opposition au commandement obligeant (amr al-taklīf). Au sujet de ces cas mondains, [le Prophète] a dit dans un Hadith relaté par Al-Buḥārī: « vous êtes plus avisés des affaires de votre monde » . C'est pour cette raison que ses Compagnons le reprenaient parfois, comme tu le sais, sur ce qu'il affirmait d'après son opinion personnelle, à l'instar de ce qui a été relaté à propos des événements de Badr et de Uḥud¹¹⁴⁵».

Dès lors, les Hadiths qui relèvent des décisions et des habitudes personnelles du Prophète, dans sa dimension humaine, sont exclus du giron de la Loi religieuse (*tašrī'*), leur observation ou leur exclusion n'affectant pas la foi du croyant. Il en ressort, selon lui, que « l'obéissance au Prophète est une obligation dans ce qu'il a transmis et éclairci en matière de religion d'après Dieu, et à ce qu'il a mis en pratique de Sa loi, à l'exclusion de ce qu'il a estimé préférable dans les affaires mondaines à partir de sa présomption et de son opinion. L'obéissance individuelle est due à Dieu, c'est pour cela qu'Il a affirmé : « celui qui obéit au Prophète obéit à Dieu ». L'obéissance au Prophète puis aux chefs de la communauté suit donc celle de Dieu, qui l'a imposée pour l'intérêt général et l'application de la Loi¹¹⁴⁶».

¹¹⁴⁴ Muḥammad 'ABDUH, *Risālat al-tawḥīd*, op. cit., p.123.

¹¹⁴⁵ Muḥammad Rašīd RIḌĀ, « Al 'ayn: ḥukm al-āḥādīṭ al-nabawīyya fī amr al-duniyyā », *Al-Manār*, 1906, n° 9, pp. 858-859.

¹¹⁴⁶ Muḥammad Rašīd RIḌĀ, « Al-ḥilāfa al-islāmiyya », *Al-Manār*, 1923, n° 24, pp. 345-351., p.345.

Les Coranistes insistent particulièrement, quant à eux, sur la distinction entre le Message et le Messager, le premier disposant d'une autorité sacrée universelle, le second étant rapporté à sa dimension humaine et à son contexte historique spécifique. Chez Muḥammad Šaḥrūr, cette thèse est défendue à partir d'arguments exégétiques autour des versets enjoignant à obéir au Prophète. S'appuyant sur une distinction, dans l'expression du verbe « donner », entre *'atā* et *ġā'a*, le premier terme impliquant l'idée d'un apport de la source elle-même, tandis que le second suppose une provenance extérieure, Šaḥrūr observe que le verset « *Ce que l'Apôtre vous a donné (mā atākum), prenez-le ! Ce qu'il vous a interdit, interdisez-le vous !*¹¹⁴⁷ » s'inscrit dans le premier cas. Il est donc bien question ici, selon lui, des dispositions que le Prophète a prises de lui-même, en tant qu'être humain et en tant que chef de sa communauté, et non pas d'une Révélation extérieure à lui. Dès lors, le verset fait référence aux jugements additionnels apportés par le Prophète pour organiser son Etat, et non pas aux injonctions permanentes de la Loi. Le terme *nahī*, utilisé dans l'injonction à s'abstenir de ce que le Prophète a proscrit, indique également qu'il est fait référence à ses législations séculières, puisque l'interdit religieux est plutôt désigné comme *tahrīm*¹¹⁴⁸. Le pouvoir législateur du Prophète, reconnu par le Coran, est donc exclusivement restreint aux affaires temporelles, et se distingue radicalement de l'espace du licite et de l'illicite religieux.

Partant de ces observations, Šaḥrūr structure sa redéfinition de l'autorité de la Sunna autour d'une distinction, chère aux Coranistes contemporains, entre les fonctions de Prophète (*nabī*) et de Messager (*rasūl*). Ces deux fonctions entraînent, avec leur séparation, une scission dans la portée de l'obéissance au Prophète, dont la tradition classique fait pourtant un usage indivisible. Le penseur relève ainsi que le Coran ne demande jamais d'obéir au « *nabī* » ; l'obéissance étant exigée systématiquement envers le « *rasūl* », comme dans le cas des versets « *Obéissez à Allah et à l'Apôtre*¹¹⁴⁹ » ou « *Quiconque obéit à Allah et à Son Apôtre touche à un succès immense*¹¹⁵⁰ ». Les versets qui s'adressent au *nabī*, quant à eux, ne concernent que la personne du Prophète, et ne présentent pas d'injonction légale faite au reste des croyants¹¹⁵¹.

Dès lors, les législations supplémentaires introduites par le Prophète dans la conduite des affaires de l'Etat et l'organisation sociale de la communauté sont externes à la Révélation, et

¹¹⁴⁷ Coran 59:7, voir Régis BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*, p.587.

¹¹⁴⁸ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ġādīda lil fiqh al-islāmī, op. cit.*, p.155.

¹¹⁴⁹ Coran 3 :132, Régis BLACHÈRE, *Le Coran, op. cit.*, p. 93.

¹¹⁵⁰ Coran 33 : 71, *Ibid.*, p.454.

¹¹⁵¹ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āṣira, op. cit.*, p.550-551.

sont marquées par leurs circonstances historiques spécifiques. C'est pour cette raison, soutient Šaḥrūr, que le Prophète s'est opposé à la consignation de ses dires, et qu'il n'a pas hésité à modifier certaines de ses décisions en fonctions des nécessités contingentes¹¹⁵².

A cette double mission, prophétique et d'apostolat, Šaḥrūr fait correspondre deux formes distinctes d'obéissance : la première, due à Muḥammad dans sa fonction de *rasūl*, contraint les croyants en toutes circonstances, y compris après sa mort. Elle est alors équivalente ou « liée » à celle qui oblige le croyant envers Dieu (*al-tā'a al-muttaṣila*), et se retreint principalement aux pratiques et au respect des interdits religieux : « *les pratiques nous sont parvenues par la pratique continue (al-tawātur al-'amalī), et n'exigent l'expertise ni du Traditionniste ni du juriste. Les interdits religieux (muḥarramāt) sont explicités dans le livre de Dieu. Le Prophète est infaillible à leur encontre, comme dans sa transmission de la Révélation*¹¹⁵³ ». Dans cette catégorie s'inscrivent l'effort d'édiction de jugements et directives (*aḥkām wa ta'līmāt*) religieux dans le cadre des limites imprescriptibles fixées par Dieu (*ḥudūd*), les actes d'adoration (*'ibadāt*) et les mœurs (*aḥlāq*). Concernant les deux dernières catégories, Šaḥrūr compte les rites de l'aumône, de la prière, ou du pèlerinage, et restreint celle des mœurs à l'observation des Dix commandements fondamentaux, allant de l'interdiction de porter atteinte aux biens de l'orphelin (*akl māl al-yatīm*) au respect des parents ou de l'hôte (*bīrr al-walidayn wa šahādat al-zwar*). Dans ces cas, les Hadiths du Prophète ne sont que des explications des préceptes divins, et l'obéissance qui leur est due est donc continue équivalente à celle envers Dieu¹¹⁵⁴. La deuxième forme d'obéissance, celle envers le *nabī*, ne s'applique que durant la vie du Prophète, et est donc « séparée » de celle due à Dieu (*al-tā'a al-munfaṣila*). Les législations, tantôt souples tantôt sévères, édictées par Muḥammad dans le champ du licite sont donc celles du *muḡtahid*, exerçant un jugement faillible, subjectif et circonstancié. Šaḥrūr inclut dans cette catégorie certaines interdictions véhiculée par les Hadiths à l'égard de la représentation figurative (*taṣwīr*), de la musique, du dessin, ou encore de l'accès des femmes aux postes de responsabilité au sein de l'Etat¹¹⁵⁵.

¹¹⁵²Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī, op. cit.*, pp.154-155.

¹¹⁵³*Ibid.*, p.156.

¹¹⁵⁴Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira, op. cit.*, p.552.

¹¹⁵⁵*Ibid.*, p.554.

B) *La Sunna sous l'égide du Coran*

Ces principes conduisent les penseurs réformistes contemporains à replacer la Sunna sous l'égide du Coran. En s'appuyant sur le Hadith de Mu'āḍ cité précédemment, parmi d'autres récits attribués au Prophète lui-même, à ses compagnons Abū Bakr et 'Umar, ou à son épouse 'Ā'īša, Ğamāl Al-Bannā insiste bien sur la nécessaire subordination de la Sunna à l'autorité du Coran. Cette place secondaire découle en outre, selon lui, de la nature même des religions monothéistes, qui relèguent toutes les Prophètes et Messagers au simple rôle de vecteurs de la parole divine, sans leur reconnaître d'autorité religieuse législative en propre. Le Coran met de fait particulièrement en garde contre la déification des envoyés de Dieu: en même temps qu'il enjoint à obéir au Prophète, le Livre insiste en effet sur l'idée que ce dernier ne peut modifier, ni ajouter ou soustraire aux commandements divins¹¹⁵⁶. Son rôle se confine à la transmission et l'explicitation, tandis que la législation en revient à Dieu seul : c'est, selon Al-Bannā, uniquement dans cette perspective que les droits et devoirs du Prophète, ainsi que l'obéissance des croyants qui en découle, sont dictés¹¹⁵⁷.

De ce point de vue, le seul critère objectif qui permet de préjuger de la validité des préceptes légaux religieux est le texte coranique, à l'examen duquel la Sunna doit impérativement être soumise¹¹⁵⁸. Selon le penseur, les Traditionnistes ont vivement combattu cette évidence qui aboutirait, si mise en œuvre, au rejet d'une large partie du corpus des Hadiths¹¹⁵⁹. En effet, la confrontation de la Sunna au Coran impose de rejeter les éléments miraculeux ou occultes, les Hadiths sur les attributs divins qui tendent à l'anthropomorphisme, ceux qui traitent de points tus par le coran, abrogent ses lois, ou y ajoutent des prescriptions contraires à ses principes cardinaux. Dans ce cadre, les récits prophétiques justifiant la lapidation comme châtement à l'adultère, alors que le texte coranique prescrit le fouet, ne peuvent être considérés comme des lois religieuses légitimes : le Prophète ne peut en effet légiférer que dans le sens d'un allègement par rapport aux prescriptions du Coran. Le jugement issu des Hadiths sur ce point, plus sévère que celui des versets coraniques, relève donc exclusivement de l'*iğtihād* personnel du Prophète, et a vocation à se limiter à ce cadre¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁶ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-aṣlān al-'aẓīmān*, op. cit., p.197.

¹¹⁵⁷ Ğamāl AL-BANNĀ, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqh al-ğadīd*, op. cit., p.246.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p.245.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p.248.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p.254.

La problématique de l'indépendance de la Sunna comme source législative supplémentaire au Coran trouve une résonance particulière à travers la question des *ḥudūd*-s, que la tradition légale assimile aux peines religieuses imprescriptibles. Elles comprennent selon le consensus des savants l'adultère (*zinā*), la consommation d'alcool (*šurb al-ḥamr*), la fausse accusation de fornication (*qadf*), certaines formes de vol (*sarīqa*), et le brigandage (*ḥirāba*). Des divergences opposent les écoles de droit quant à l'inclusion d'autres crimes, comme l'apostasie publique (*riḍḍa*). Dans le contexte pakistanais contemporain, l'une des révisions majeures de ce concept est portée par Ğāwad Aḥmad Ğāmīdī, qui a consacré ses travaux principaux à la réinterprétation des Hadiths à la lumière du Coran. A travers certains de ses développements consacrés aux peines communément incluses dans le concept des *ḥudūd*-s s'illustrent les enjeux d'autorité normative qui nous intéressent autour du statut relatif du Coran et de la Sunna. Concernant la peine d'apostasie (*ḥadd al-riḍḍa*) par exemple, le penseur précise que le châtement mentionné dans le verset 5 de la sourate 9 du Coran ne relève pas d'une prescription générale, mais se circonscrit à un conflit survenu la neuvième année de l'Hégire, entre le Prophète et un groupe d'ennemis refusant d'embrasser l'Islam¹¹⁶¹. L'exécution de l'apostat ne s'entend donc que relativement à ce contexte précis, et ne s'applique ni à d'autres individus, ni à d'autres époques. Par-delà cette circonstance particulière, le Coran ne prescrit la peine de mort dans une portée générale que pour le meurtre, ou la menace directe de l'ordre et de la sécurité collectifs (*al-fasād fil 'ard*). Ğāmīdī précise qu'en réalité, la peine d'apostasie est dérivée d'une mauvaise interprétation d'un Hadith narré par Ibn 'Abbās, qui attribue au Prophète l'injonction suivante : « exécutez la personne qui change sa religion ». Au lieu de l'interpréter à la lumière des principes coraniques, les juristes ont considéré ce récit comme une prescription religieuse indépendante, ayant une portée universelle¹¹⁶². Or, dans tout ce qui relaté du Prophète ou de ses Compagnons ne peut être validé qu'en conformité avec le Coran¹¹⁶³.

Le châtement pour la consommation d'alcool, quant à lui, exemplifie la distinction faite entre l'autorité politique et religieuse du Prophète et de ses Compagnons, et la restriction sous ce prisme de la portée normative de leurs exemples. En l'occurrence, la législation se fonde ici sur une décision du calife 'Umar, qui, dans le but d'enrayer les dérives liées à la consommation d'alcool parmi ses sujets, a modifié la peine fixée par son prédécesseur Abū Bakr : alors que ce dernier avait prescrit quarante coups de fouets, 'Umar a élevé la peine à quatre-vingt. La

¹¹⁶¹ *Selected Essays of Javed Ahmad Ghamidi*, Salim SHEHZAD (trad.), 1^{re} éd., Lahore, Al-Mawrid, 2015.,p.293.

¹¹⁶² *Ibid.*,p.296.

¹¹⁶³ *Ibid.*,p.333.

modification de la peine d'un calife à l'autre démontre bien que les deux ont agi en responsables politiques de leur communauté, et non en tant qu'exécuteurs d'une loi divine permanente. Dès lors, la châtimeut prévu pour la consommation d'alcool n'est pas une prescription de la loi religieuse (*ḥadd*), mais relève de l'autorité des juridictions humaines (*ta'zīr*)¹¹⁶⁴.

L'approche coraniste de l'infailibilité prophétique tend donc à limiter drastiquement l'incidence normative de la Sunna : par l'insistance sur sa dimension proprement humaine, et par la distinction entre ses fonctions séculières et religieuses, les opinions personnelles de Muḥammad sont circonstanciées à son époque et distinguées de la portée universelle du Message divin. Le Coran est alors érigé en seule source scripturaire sacrée de l'Islam, à partir de laquelle la norme issue des Hadiths a vocation à être conformée ou abrogée. Partant de ce dernier postulat, le prochain chapitre entend examiner plus précisément les principes herméneutiques fondamentaux qui structurent la doctrine Coraniste autour de l'auto-suffisance du Livre, ainsi que leurs implications relatives à la diversité des genres exégétiques et aux dispositions fondamentales des pratiques rituelles.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*,p.291.

Chapitre 2

Le Coran comme référence infaillible et unique de l'islam : enjeux herméneutiques du retour aux fondements du dogme

1) La doctrine du Coran comme source unique et le tafsīr : une nouvelle herméneutique

La doctrine du Coran comme source unique et suffisante de l'islam a trouvé son expression, au début du XX^e siècle, dans la production d'exégèses centrées sur les données du Livre uniquement. L'un des premiers *tafsīr* contemporains de cette sorte est le commentaire de 'Abdallāh Šakralāwī, *Tarġumāt-i qur'ān bi-ayāt al-furqān*¹¹⁶⁵, qui s'impose comme pilier des travaux exégétiques des premiers Ahl-i-Qur'ān. Plus récemment, la traduction du Coran menée par Edip Yuksel, émule de Rašād Ḥalīfa, se déploie également comme un commentaire exégétique réformiste, orienté vers une lecture circonscrite à l'auto-référentialité du texte¹¹⁶⁶.

La question de l'exégèse intra-coranique (*tafsīr al-qur'ān bil-qur'ān*) n'est cependant pas une innovation du Coranisme moderne : elle s'inscrit dans une tradition classique qui se réfère tant à l'aspect exotérique, dans les sciences religieuses canoniques, qu'ésotérique, notamment dans la théologie mystique, pour approcher le texte par lui-même¹¹⁶⁷. La hiérarchisation des sources de l'herméneutique (*uṣūl al-tafsīr*) faite par Ibn Taymiyya dans son traité *Muqaddima fī Uṣūl al-Tafsīr* inaugure de ce point de vue le traitement explicite de l'exégèse intra-coranique, dans le cadre d'une systématisation globale de la théorie du *tafsīr*¹¹⁶⁸. Le thème s'impose dans les exégèses et ouvrages de sciences coraniques (*'ulūm al-qur'ān*) ultérieurs, notamment *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* d'Ibn Kaṭīr (m.1373), *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* de Badr al-Dīn al-Zarkašī (m.1392), ou encore *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* de Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m.1505)¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁵L'ouvrage est publié au Lahore autour de 1906. Voir Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.43.

¹¹⁶⁶Edip YUKSEL, Layth Saleh AL-SHAIBAN et Martha SCHULTE-NAFEH, *The Qur'an: a Reformist Translation*, Rainbow Press, 2007.

¹¹⁶⁷Les ouvrages d'Ibn 'Arabī *Al-Fusūs al-Hikam* et *Al-Futūhāt al-makkiyya* sont paradigmatiques de l'approche ésotérique du commentaire coranique: voir Syed Rizwan ZAMIR, « « Tafsīr al-Qur'ān bi'l Qur'ān »: The Hermeneutics of Imitation and « Adab » in Ibn 'Arabī's Interpretation of the Qur'ān », *Islamic Studies*, 2011, vol. 50, n° 1, pp. 5-23.

¹¹⁶⁸Walid SALEH, « Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis », in Yossef RAPOPORT et Shahab AHMED (dir.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oup Pakistan, 2010, p.125.

¹¹⁶⁹Pour une vue d'ensemble des ouvrages classiques et contemporains qui abordent l'exégèse intra-coranique, voir: Sohaib Saeed BHUTTA, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsīr of the Qur'ān through the Qur'ān*, Londres, SOAS University of London, 2017., pp.24-36.

Ces ouvrages majeurs posent les principes fondamentaux d'une approche interne du Coran : elle s'appuie d'abord sur le principe de l'unicité essentielle du verbe divin, qui fonde l'unité primordiale du Coran avant sa révélation, et dont découle la cohésion entre ses parties. Cette idée implique également l'autoréférentialité du texte (*iḥāla*) et sa cohérence interne, qui exclut toute contradiction entre les versets¹¹⁷⁰. La clarification (*bayān*) des versets passe ainsi par la référence aux versets précédents ou suivants, les textes pertinents peuvent être rassemblés pour compléter une prescription, les interprétations contradictoires peuvent être levées par la comparaison des passages entre eux. Ces principes herméneutiques classiques soulèvent des questionnements relatifs au texte lui-même et aux implications de son autorité : les questions de l'abrogation des versets coraniques, de l'interprétation des versets explicites (*muḥkam*) et ambigus (*mutašābih*), mais aussi du statut du Messenger par rapport au Message donnent lieu à d'intenses débats de droit et de théologie en Islam classique et contemporain. Celle qui nous occupe toutefois plus précisément à ce stade concerne le besoin du Coran de s'appuyer sur d'autres sources pour sa propre exégèse (*iḥtiyāḡ*).

De fait, un écart se creuse entre l'affirmation théorique d'une primauté normative de l'interprétation intra-coranique, et les pratiques exégétiques consacrées dans le canon herméneutique sunnite. Alors que dans son traité fondateur *Muqaddima fi-uṣūl al-tafsīr*, Ibn Taymiyya présente l'exégèse intra-coranique comme la « *meilleure des méthodes de tafsīr* »¹¹⁷¹, ses élaborations herméneutiques s'appuient largement sur le recours aux Hadiths prophétiques et aux exemples des premières générations plutôt qu'au Coran lui-même. Comme le souligne Sohaib Saeed Buhtta, « *très peu d'exégèses ont fait du Tafsīr al-qur'ān bil-qur'ān (TQQ) une partie importante de leur méthodologie (énoncée ou implicite). Avant le XX^e siècle, à notre connaissance, les seules œuvres qui contiennent des éléments significatifs de TQQ sont celles d'Ibn Kathīr et celle attribuée à Al-Amīr al-Ṣan'ānī (m.1182/1768). Les écrits exégétiques d'Ibn Taymiyya eux-mêmes ne semblent pas reconnaître la primauté du TQQ* »¹¹⁷².

¹¹⁷⁰Zaynab ALWANI, « Al-waḥda al-binā'iyya li-l-Qur'ān: A Methodology for Understanding the Qur'ān in the Modern Day », *The Journal of Islamic Faith and Practice*, 2018, vol. 1, n° 1.

¹¹⁷¹Taqī al-Dīn IBN TAYMIYYA, *Muqaddima fi uṣūl al-tafsīr*, Beyrouth, Dār Maktabat al-ḥayāt, 1980.,p.39. Sohaib S. Buhtta souligne que cette déclaration d'Ibn Taymiyya s'est imposée chez les exégètes contemporains comme « *la parole "des savants", le "consensus" ou encore "l'ijmā' des salaf et khalaf"* », Sohaib Saeed BHUTTA, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsīr of the Qur'ān through the Qur'ān*, op. cit.,p.48.

¹¹⁷²Sohaib Saeed BHUTTA, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsīr of the Qur'ān through the Qur'ān*, op. cit.,p.49.

La capacité du Coran à s'expliquer par lui-même, reconnue au moins depuis le traité d'Ibn Taymiyya et rappelée dans les grandes œuvres de la théorie exégétique, souffre ainsi d'un statut ambigu qui conduit à sa subsidiarisation dans la pratique aux genres fondés sur la Tradition prophétique. Ce processus est entériné par des maximes juridiques, théologiques et traditionnistes fréquemment citées par les exégètes classiques et contemporains: nous pouvons mentionner pour le premier cas celle invoquée par le juriste 'Abd al-Raḥman al-Awzā'ī (m.774) : « *le Livre a plus besoin de la Sunna que la Sunna du Livre*¹¹⁷³ ». L'idée se retrouve, pour le deuxième cas, chez Ibn Kaṭīr qui affirme dans l'introduction de son *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* « *la voie la plus correcte [du tafsīr] est celle où le Coran est commenté par le Coran, puisque ce qui fut omis à un endroit est expliqué ailleurs. Mais si cela t'épuise, tourne-toi vers la Sunna (in a'yāka dālika fa'alayka bil-sunna), elle explique le Coran et l'éclaircit*¹¹⁷⁴ ». Un exemple issu de la littérature traditionniste, enfin, se retrouve dans une Tradition attribuée au calife 'Alī Ibn Abī Ṭālib mentionnée par Al-Suyūṭī dans le chapitre 39 de son *Al-Itqān* consacré aux « termes polysémiques et monosémiques » : « *Ibn Sa'd a rapporté d'après 'Ikrima Ibn 'Abbās que 'Alī Ibn Abī Ṭālib l'envoya vers les Kharijites, en disant : 'Va vers eux, et discute-en ; mais ne discute pas avec eux en utilisant le Coran, car il est équivoque (dū wujūh). Discute-en plutôt avec la Sunna'*. Il rapporta par une autre chaîne qu'Ibn 'Abbās lui dit : 'Ô Commandeur des fidèles, je suis plus savant qu'eux concernant le Livre de Dieu, car il a été révélé dans nos maisons. Il a répondu : « Tu as raison ; mais le Coran est plurivalent (ḥammāl) et multiforme. Tu parleras, et ils parleront. Confronte-les plutôt en utilisant la Sunna (hāṣimhum bil-sunna), car ils ne trouveront pas d'échappatoire »¹¹⁷⁵ ».

De cette manière, si l'idée de l'exégèse centrée sur le Coran existe déjà dans la littérature herméneutique classique, elle ne fait cependant pas l'objet d'une catégorie spécifique et se trouve rapportée à la première étape du commentaire, complétée par d'autres éléments issus de la Tradition prophétique ou des exemples des Compagnons et Successeurs. Elle est ainsi le plus souvent classée dans le cadre du *tafsīr* selon la Tradition (*tafsīr bi al-ma'tūr*), ce qui suppose que chaque nouvelle exégèse se fonde sur les précédentes, ou du moins celles collectivement

¹¹⁷³Badr al-Dīn AL-ZARKAŠĪ, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Ṣafwa, 1988, n° 4., p.167. Cette maxime, ainsi que d'autres qui versent dans le même sens, sont également mentionnées dans Abū 'Abdallāh AL-QURṬŪBĪ, *Al-Ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, 1^{re} éd., Beyrouth, Al-Ressalah Publishers, 2006, n° 1., p.67.

¹¹⁷⁴Abu al-Fidā' IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2000., p.10.

¹¹⁷⁵Ġalāl al-dīn AL-ṢUYŪṬĪ, *Al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, 1^{re} éd., Beyrouth, Risalah Publishers, 2008., p.302.

Une traduction française de l'ouvrage est disponible : Ġalāl al-Dīn AL-ṢUYŪṬĪ, *Le parfait manuel des sciences coraniques: al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān de Ġalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī (849/1445-911-1505)*, Michel LAGARDE (trad.), Brill, 2018, n° 1.

inclus dans le canon sunnite¹¹⁷⁶. La canonisation de l'herméneutique radicale d'Ibn Taymiyya au cours du XX^e siècle par le Salafisme traditionniste contemporain parachève cette dynamique en consacrant le programme proposé dans la *Muqaddima* comme parangon de l'exercice du *tafsīr*¹¹⁷⁷.

Les Coranistes pointent, dans ce cadre, les tensions entre la thèse majeure des Partisans du Hadith, qui estiment que la Tradition prophétique est indispensable pour toute explicitation du Coran, et la complétude du Livre, clair et compréhensible, qui ne nécessite à leur avis aucune autre source scripturaire pour l'exégèse de ses versets. Les penseurs s'appuient ainsi sur les textes qui versent dans ce sens : Ṣidqī rappelle à plusieurs reprises que « *la religion de Dieu est simple et accessible* » en vertu des versets « *Nous n'avons rien négligé dans le Livre* », ou encore « *Il y'a dans ce Livre la voie, la complétude, et le bonheur sur Terre et dans l'au-delà*¹¹⁷⁸ ». Aḥmad Subḥi Maṣṣūr relève également les versets qui montrent que l'explicitation (*bayān*) du Coran n'est tributaire que de ses propres textes¹¹⁷⁹. Il en conclut que « *Dieu a révélé son Livre complet, sans nul besoin de gloses, tout ce qui est nécessaire s'y trouve déjà, tout ce qui nécessite un éclaircissement l'y trouve, et ce qui n'est pas explicité ne nécessite pas d'explicitation*¹¹⁸⁰ ». Parwez va dans le même sens, affirmant : « *ce grand et incomparable livre est un témoignage unique des vérités éternelles et des valeurs universelles immuables, et offre des éclaircissements et une orientation parfaite sur tous les aspects de la vie humaine*¹¹⁸¹ ».

Les appels à en revenir au *tafsīr al-qur'ān bil-qur'ān* émanant des sphères coranistes au début du XX^e siècle sont ainsi plus radicaux, au sens scripturaliste, que celui initié par Ibn Taymiyya et ses successeurs : considérant cette forme d'exégèse non pas comme la meilleure mais comme la seule valable, les penseurs coranistes prônent une lecture interne du texte fondée sur des considérations philologiques et rationnelles. Ils cherchent à exclure tout à fait la

¹¹⁷⁶Izza ROHMAN, « Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an as a distinctive methodology », *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 2018, vol. 137.

Pour un aperçu global des catégories de *tafsīr*, voir: Walid A. SALEH, « Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach », *Journal of Qur'anic Studies*, 2010, vol. 12, pp. 6-40.

Sur la formation du canon exégétique sunnite, voir : Norman CALDER, « Tafsīr from Ṭabārī to Ibn Kaṣīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham », in *Approaches to the Qur'an*, 1^{re} éd., Londres, Routledge, 1993, pp. 101-139.

Sur ses réappropriations contemporaines, voir: Johanna PINK, *Muslim Qur'anic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities*, op. cit.

¹¹⁷⁷Walid A. SALEH, « Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach », op. cit., pp.10-11.

¹¹⁷⁸Mūḥammad Tawfīq 'Afandī SIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p. 516, 524.

¹¹⁷⁹Coran, 2 :159, 54 :22, 19 :97, 44 :58, 25 :33.

¹¹⁸⁰Aḥmad Ṣubḥī MAṢṢŪR, « Kayfa nafhamu al-qur'ān », *ahl-al-quran.com*.

¹¹⁸¹G.A PARWEZ, *Islam: A Challenge to Religion*, op. cit., p.4.

Tradition, et rejettent à ce titre les genres classiques de l'exégèse coranique, notamment l'abrogation (*nāsiḥ wa mansūḥ*), l'interprétation juridique (*aḥkām al-qur'ān*), et les circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*). Muḥammad Šaḥrūr résume ainsi cette ambition: « *cette méthode que nous avons utilisée est construite sur les fondements scientifiques de la suppression des contradictions apparentes entre les textes autorisés de la Révélation, et de leur mise en harmonie les uns avec les autres dans un ordre intellectuel ininterrompu, qui confirme la crédibilité de sa connaissance, de son Transmetteur, et de son Orateur tout-puissant. Il s'agit, simplement, d'une méthode qui repose sur l'explication des textes du Livre de manière interdépendante, et c'est ce qui est appelé dans notre culture religieuse « l'explication du Coran par le Coran ». Elle est reconnue par tous comme donnant les meilleures et les plus hautes interprétations, et celles qui ont la plus grande crédibilité. Nous avons adopté cette approche parce que nous croyons fermement que la clé de la compréhension du Livre de Dieu se trouve nécessairement en son sein, décelable par son examen méthodique, conformément à un socle scientifique solide, apte à fournir une lecture contemporaine qui nous aide à éveiller nos peuples, et à les pousser d'un pas assuré dans la voie du progrès intellectuel, social et civilisationnel*¹¹⁸²».

Certains Coranistes recourent également au dogme de l'inimitabilité (*i'ğāz*) littéraire du Coran, hermétique aux assauts du temps, comme preuve de sa divinité. Šakralāwī rappelle alors qu'à l'inverse des Hadiths, le Coran revendique la perfection de son style et l'excellence de ses contenus préservés par Dieu, qu'aucune œuvre humaine ne peut concurrencer¹¹⁸³. Mašriqī avance également que « *malgré les difficultés qui résultent de la brièveté avec laquelle le Coran énonce la Loi divine et de l'insuffisance des connaissances propres [de l'exégète], son cadre est si évident pour les hommes censés qu'il est impossible qu'un livre aussi bref soit plus clair et plus approfondi (...). Là où il semble décousu, une confusion dans sa compréhension doit avoir eu lieu. Une torsion inappropriée du sens peut en être à l'origine ; quelque part la grammaire a fait des ravages, l'influence d'un faux Hadith a produit ses effets, les coutumes et les traditions ont caché quelque chose, l'ignorance a semé la confusion, la conjecture a fait du tort*¹¹⁸⁴». Dans cet esprit, tant que le croyant maintient sa foi dans les fondements du texte coranique, rien ne peut lui être reproché : « *pendant des siècles, les gens ont accumulé des*

¹¹⁸² Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Islām wal-insān: min natā'ig al-qirā'a al-mu'āsira*, op. cit., p.205.

¹¹⁸³ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab*, op. cit., p.136.

¹¹⁸⁴ Inayat Ullah Khan AL-MASHRIQI, *Quran and Evolution*, op. cit., p.139.

commentaires pour expliquer ce que signifie le Coran, alors même que le Livre insiste sur son caractère ouvert et manifeste (*al-kitābil mubīn*). Les érudits de la Sharia jugent chacun de ses versets comme incompréhensibles sans notes explicatives, alors qu'il se présente comme un livre exhaustif, une explication de tout (*al-kitābul mufassalan*). Les savants d'aujourd'hui considèrent comme un péché de raisonner sur la sagesse et la connaissance contenues dans le Coran, alors que ce dernier invite à la pondération et à la réflexion (*afla yatadabbarun*). Les admirateurs de la Tradition n'admettent aucun verset comme étant indépendant des collections volumineuses de Hadiths, alors que le livre de Dieu lui-même contredit ce postulat, en affirmant qu'il contient tout ce qui est nécessaire et que rien d'autre n'est indispensable pour les croyants¹¹⁸⁵». Prenant appui sur un thème éprouvé de la tradition apologétique classique, les Coranistes mobilisent donc l'idée d'une excellence du langage coranique par rapport au langage humain comme marqueur fondamental de la transcendance du Coran, et de sa suffisance comme support normatif en Islam¹¹⁸⁶.

Muḥammad Šaḥrūr entend, pour sa part, lire le Coran comme un savant et non comme un poète¹¹⁸⁷, estimant que le recours à la beauté et au style inégalé du texte comme signe de son infaillibilité ne saurait être suffisant pour la tâche fondamentale que s'est fixée la réforme coraniste : celle de s'en tenir à une exégèse interne rigoureuse du texte, en se détachant du rapport à la langue façonné par l'univers des licences poétiques, afin d'y rechercher la même précision que celle attendue dans l'étude des lois de la nature¹¹⁸⁸. Le penseur répète ainsi, dans plusieurs ouvrages, que les interprétations des exégètes, classiques et contemporains, restent

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p.140.

¹¹⁸⁶ Pour une analyse de l'apologétique musulmane relative à la question de l'*i'ğāz* littéraire du Coran, voir le chapitre « Les implications de l'*i'ğāz* stylistique », in Dominique URVOY et Marie-Thérèse URVOY, *Enquête sur le miracle coranique*, Paris, Editions du Cerf, 2018.,pp. 115-142.

¹¹⁸⁷ Notons en effet que ce dogme de l'*i'ğāz*, qui s'impose à partir du X^e siècle comme une apologie stylistique du Coran, est étroitement lié au développement de la théorie littéraire arabe, et tend à affirmer la prévalence de la Révélation sur la poésie : comme le relève Richard C. Martin, « *l'affirmation théologique selon laquelle le Coran ne pouvait pas être imité est un calque de la mu'arāda poétique, soit l'imitation ou l'émulation compétitive d'un poète ou d'un poème (généralement une qaṣīda) par un autre poète, une pratique culturelle remontant à l'époque préislamique* », in Richard C. MARTIN, « Inimitability », in *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden, Brill, 2002., pp.528-529. Ce lien est également mis en évidence par Inés Horchani qui relève la question délicate « *que les commentateurs du Coran débattent encore, dans une perspective toute platonicienne : comment faire la différence entre poésie et prophétie ? entre poète et prophète ? (...). Pour répondre à cette épineuse question, l'orthodoxie islamique a eu recours à la notion d'*i'ğāz*, soit à la notion d'inimitabilité du Coran* », in Inès HORCHANI, « La fonction critique de la poésie arabe », *Revue de littérature comparée*, 2019, vol. 369, n° 1, p.76.

¹¹⁸⁸ Parmi les facteurs de la crise de la raison arabe identifiés par Šaḥrūr figure cette prédominance du paradigme poétique au détriment de la conceptualisation scientifique au sens large. Dans un entretien accordé à Dale F. Eickelman, le penseur présente par exemple le panarabisme comme une utopie romantique en mal de cadre théorique, affirmant : « *Voyez-vous, nous sommes des Arabes. Nous avons une culture et une langue commune. Nous exprimons l'unité arabe par la poésie, mais non par la théorie* », in Andreas CHRISTMANN (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muḥammad Shahrūr.*, op. cit.,p.506.

trop inféodées aux registres lexicaux issus de la poésie arabe, véhiculant, consciemment ou non, une épistémè obsolète. Les préoccupations esthétiques du genre, dans lequel l'horizon du sens sûr et définitif le cède à la recherche de l'éloquence, incluent en outre un rapport libre à la synonymie et aux métaphores : la souplesse sémantique, admise pour le poète, éloigne toutefois l'exégète du propos de vérité recherché dans l'analyse du texte coranique¹¹⁸⁹. Dans ce cadre, le caractère miraculeux du Coran tient moins à sa qualité stylistique, reconnue par ailleurs, qu'à sa capacité à produire des significations pertinentes pour toutes les cultures et tous les âges¹¹⁹⁰. La lecture de la Révélation universelle passe alors nécessairement par un ajournement de son approche linguistique : celle-ci s'entend à la fois comme une mise en relation des termes avec la structure du texte, et des significations du texte avec la structure globale des lois physiques qui régissent la Création¹¹⁹¹. Autrement dit, comme le formule Andreas Christmann, le système exégétique de Šahrūr consiste à « *relier le structuralisme mathématique au structuralisme linguistique et à envisager le Coran comme un 'ensemble communicatif fermé' sur le plan sémantique dont les significations ne peuvent pas être dérivées de l'analyse de ses mots ou de ses passages isolés mais doivent être obtenues en découvrant les structures inhérentes qui gouvernent la relation entre les unités sémantiques individuelles*¹¹⁹² ».

Le premier pas de l'exégèse contemporaine suppose donc un travail sur les concepts : à travers une approche linguistique attentive aux fausses synonymies, il distingue, dans ce but, des termes qui tendent à être confondus¹¹⁹³. A l'échelle du texte révélé (*al-tanzīl*), les termes *al-kitāb*, *al-qur'ān*, *al-dīkr*, *al-furqān*, qui figurent tous dans le corpus écrit de la Révélation (*muṣḥaf*) et sont rendus, par les théologiens et juristes classiques, par « Coran », recouvrent selon lui des réalités sémantiques différentes. *Al-qur'ān* (le Coran) est mentionné comme guide

¹¹⁸⁹ Voir Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, op. cit., p.44.; *Tagħfīf manābi' al-irhāb*, op. cit., p. 32.

¹¹⁹⁰ Ce point de vue n'est pas sans rappeler celui du théologien Fahr al-dīn al-Rāzī (m.1210) qui soutient, dans le cas des versets équivoques (*mutašābih*), que le miracle linguistique se situe non pas au niveau de la qualité stylistique du texte, mais à celui de la richesse de ses significations : « *ces multiples possibilités sont l'une des manifestations de la précellence coranique que tout exégète se doit de faire ressortir autant que possible* », in Ahmed OULDDALI, *Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210)*, Leiden, Brill, 2019., p.316.

¹¹⁹¹ Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-sunna al-rasūliyya wal-sunna al-nabawiyya: ru'yya ḡadīda*, op. cit., p.88.

¹¹⁹² Andreas CHRISTMANN, « « Lis le Coran comme s'il avait été révélé la nuit dernière ». Une introduction à la vie et à l'œuvre de Muḥammad Shahrūr », *Maghreb - Machrek*, 2008, vol. 198, n° 4, pp. 19-29., p.25.

¹¹⁹³ Le penseur affirme ainsi l'absence catégorique de synonymie dans la langue comme principe central de son approche herméneutique, voir Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, op. cit., p.47. La question des synonymes (*mutarādīfāt*) est d'ailleurs prise en compte par la méthodologie exégétique classique : Zarkashī dresse ainsi une liste d'exemples de « termes présentés à tort comme synonymes », dans le chapitre 46 d'*Al-Burhān*, et Al-Suyūfī y consacre le chapitre 42 de son *Itqān*, consacré aux « règles que l'exégète doit connaître ». Pour plus de développements sur cet aspect, voir Sohaib Saeed BHUTTA, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafṣīr of the Qur'ān through the Qur'ān*, op. cit., p.211.

pour les hommes (*hudan lil-nās*), à portée universelle, tandis qu'*al-kitāb* (le Livre) renvoie à la guidance des pieux (*hudan lil-muttaqīn*), à charge spécifique¹¹⁹⁴. Dans ce sens, le Coran comporte les versets qui établissent les éléments universels de la foi, et implique de croire dans l'invisible (*gaybiyyāt*) et dans les fondements de l'adoration de Dieu (*'aqīda*): il ne s'agit donc pas d'un texte de prescriptions qui appelle à être obéit ou désobéit, mais d'un ensemble d'évènements existentiels (*aḥdāt kawniyya, wuḡūdiyya*) et historiques (*aḥdāt tāriḥiyya*), qui énoncent une vérité vis-à-vis de laquelle les hommes sont soit croyants, soit incroyables. C'est en ce sens que Dieu désigne également le Coran comme étant *al-ḥadiṯ*¹¹⁹⁵ : la racine du mot Hadith est dérivé de *ḥadaṯ*, qui renvoie à l'événement, et le mot *qur'ān* vient de *qara'a* mais aussi *qarana*, deux termes qui ont la connotation de « regrouper, comparer »¹¹⁹⁶. Le terme *qirā'a*, communément traduit par « lecture », est ainsi intimement lié à la connaissance, qui se fait en comparant les choses les unes aux autres : dans l'usage arabe, la lecture comporte une dimension d'apprentissage (*qara'tu al-'ilm 'alā fulān*), et n'est donc pas une simple récitation (*tilāwa*)¹¹⁹⁷. Le Livre, quant à lui, organise la relation de l'homme à Dieu, dans sa verticalité à travers les rites de la prière islamique par exemple, et son horizontalité par les prescriptions relatives à la vie en société, comme l'aumône légale (*zakāt*). S'agissant de ces prescriptions, les hommes sont susceptibles d'être obéissants ou désobéissants. Certains de ces versets sont parachevés : ils constituent *'Umm al-kitāb* (la Mère du livre), soit le Message spécifique de Muḥammad (*al-risāla*), qui se distingue du Coran comme Prophétie universelle (*al-nubuwa*). Le corpus de la Révélation est également composé du *dikr* (l'Invocation), qui désigne la forme du verbe révélé préservée par Dieu dans le Livre, et dans les cœurs¹¹⁹⁸. *Al-furqān*, enfin, renvoie aux dix commandements donnés à Moïse, Jésus, et Muḥammad, listés dans la sourate Les Troupeaux (*Coran 6 :151-153*)¹¹⁹⁹.

Une fois ces précisions terminologiques établies, le penseur en tire les conclusions. Il y'a selon lui dans l'ensemble des écrits qui constituent la Révélation (*al-tanzīl al-ḥakīm*) trois catégories de versets : *al-muḥkam*, les prescriptions qui représentent la source du Message muḥammadien (*al-risāla*), *al-mutašābah*, qui regroupe les versets relatifs à la Prophétie (*nubuwa*), et une troisième catégorie de versets qui détaillent ceux des deux premières (*al-tafāṣīl*). L'ensemble de ces versets forment deux Livres : celui de la Prophétie et celui du

¹¹⁹⁴ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'ašira*, op. cit.,p.191.

¹¹⁹⁵ Coran, 12 :111, 68 :44, 4 :78.

¹¹⁹⁶ L'auteur précise que son lexicographe de référence, Ibn Fāris, a établi que le verbe *qara'a* est dérivé de *qarana*. Voir Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'ašira*, op. cit.,p.93.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*,p.94.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*,p.61.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*,p.64.

Message. Le premier est sujet à l'interprétation allégorique (*ta'wīl*), qui permet d'actualiser le lien entre les lois universelles et leur application concrète¹²⁰⁰. Cette interprétation suppose de s'attacher à la polysémie de la langue et de bannir toute synonymie ; de s'en tenir à la raison pour aborder les versets qui traitent de données suprasensibles, et d'ouvrir, en conséquence, le texte aux apports des sciences contemporaines, de la philosophie aux sciences exactes. Le second Livre fait l'objet d'un *iğtihād* relatif à ses détails (*tafāṣīl*), qui règle les différentes questions du *fiqh* selon une lecture contemporaine des jugements et interdits définitifs (*muḥkamāt*, *muḥarramāt*).

Pour Šahrūr, il est donc clair dans ce système que tous les jugements (*aḥkām*) du *fiqh* traditionnel sont obsolètes : ce sont des interprétations circonstanciées et provisoires, ancrées dans leur temps, qui ne résistent point à l'épreuve de la dynamique sémantique inscrite dans le texte révélé. Récusant la déférence de principe au passé qui fige le sens, l'auteur inclut sous le régime du provisoire les interprétations de Muḥammad lui-même dans le domaine de la Prophétie (*nubuwa*), puisque « *l'Omniscient qui nous a révélé un livre dans lequel il nous pousse à la rationalité ne peut nous contraindre à nous attacher au chemin tracé par nos prédécesseurs*¹²⁰¹ ». Dans ce sens, le penseur estime avoir établi une méthode heuristique nouvelle : « *le résultat le plus important [de cette lecture contemporaine de la Révélation] réside dans ce que le Message Muḥammadien est un sceau, car à travers lui s'est clôturée la porte de l'abrogation entre les Messages d'une part, et s'est ouverte celle de l'abrogation entre les interprétions humaines de l'autre. Cela constitue une Sunna divine irréfutable, et c'est pour cela que le Message nous est parvenu dans le Livre en deux parties : une partie fixe, qui est al-muḥkam et pour laquelle il n'y a pas d'iğtihād, et une partie mouvante, dans laquelle l'iğtihād est admis en tout temps et tout lieu*¹²⁰² ». C'est ainsi que le structuralisme à double échelle, que nous relevions précédemment avec Andreas Christmann, rejoint son troisième niveau philosophico-éthique, centré sur la relation entre l'homme et Dieu : les dialectiques du transcendant et de l'immanent, de l'universel et du particulier, de l'absolu et du relatif, ou encore du permanent et du provisoire, s'imposent au cœur de sa théorie herméneutique du texte coranique, projetant « *la même constellation de liens « Dieu-hommes » que ce que l'on trouve*

¹²⁰⁰*Ibid.*, p.195.

¹²⁰¹Muḥammad ŠAHRŪR, *Umm al-kitāb wa tafṣīluhā. Qirā'a mu'āṣira lil ḥākimiyya al-insāniyya*, op. cit., p 415.

¹²⁰²*Ibid.*, p.416.

dans le cosmos, la nature et la société¹²⁰³». C'est d'ailleurs, pour Šaḥrūr, des imprécisions sémantiques nourries par « l'illusion de la synonymie » que découle l'oblitération des liens essentiels entre la Révélation, l'existence et l'histoire, aboutissant à la « tyrannie du sens¹²⁰⁴ » imposée par les interprétations théologiques et juridiques qui réduisent le système éthique de la religion à l'organisation temporelle du culte et de la société (*al-'aql al-ittiṣālī*), et placent cet Islam historique sous l'égide de l'éternité¹²⁰⁵.

II) Les circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*)

Ces principes herméneutiques centrés sur une approche du texte coranique seulement impliquent, comme nous l'avons souligné, de faire l'économie des genres exégétiques fondés sur la Tradition prophétique. L'un des points principaux de crispation entre les Coranistes et les tenants de la doctrine orthodoxe de la Sunna réside, de ce point de vue, dans la légitimité de la littérature des circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*). Ce genre majeur réunit les récits issus de la Tradition prophétique ou des Compagnons qui apportent des informations sur le contexte ou la visée du texte coranique : cette littérature cherche ainsi à déterminer les applications possibles des versets, leurs motivations légales et leurs cadres historiques¹²⁰⁶.

Les études de l'usage exégétique du terme *sabab* indiquent une canonisation relativement tardive de cette discipline au sein des Sciences du Coran¹²⁰⁷. Comme le souligne A. Rippin, si le terme apparaît dans le *Tafsīr* d'Al-Ṭabarī (m.923) et le *Kitāb al-nāsiḥ wal-mansūḥ* d'Al-Naḥḥās (m.950), ces premiers ouvrages en font un usage encore non-technique, et ce n'est qu'avec le *Aḥkām al-Qur'ān* d'Al-Ġaṣṣās (m.981) qu'il adopte son sens exégétique renvoyant à des récits sur la Révélation du Coran. La première compilation de ces rapports en un seul ouvrage sous le titre conventionnel de Circonstances de la révélation est le *Asbāb al-nuzūl* d'Al-Wāḥidī (m.1075), qui inclut toute anecdote contenant l'expression « *fa-anzala allāh* (dès lors, Dieu a révélé) » ou ses variantes, en établissant ainsi une connexion entre l'événement

¹²⁰³ Andreas CHRISTMANN, « « Lis le Coran comme s'il avait été révélé la nuit dernière ». Une introduction à la vie et à l'œuvre de Muḥammad Šaḥrūr », *op. cit.*, p.26.

¹²⁰⁴ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Dirasāt islāmiyya mu'āšira fil dawla wal muḡtama'*, *op. cit.*, p.324.

¹²⁰⁵ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, *op. cit.*, p.726.

¹²⁰⁶ Hans-Thomas TILLSCHNEIDER, « Les *Asbāb an-nuzūl*: une branche de la tradition prophétique », *Studia Islamica*, 2013, vol. 108, n° 2, pp. 177.

¹²⁰⁷ A. RIPPIN, « The Exegetical Genre « *asbāb al-nuzūl* »: A Bibliographical and Terminological Survey », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1985, vol. 48, n° 1, p.14.

en question et la Révélation, que les deux soient contemporains ou non. Cette littérature est, après Al-Wāhidī, canonisée en genre exégétique distinct¹²⁰⁸. La principale révision du sens du terme *sabab* dans ce contexte vient avec Al-Zarkašī (m.1392) et Al-Suyūfī (m.1505), qui appellent à limiter la notion de *sabab* aux événements contemporains de la Révélation, tandis que ceux qui n'étaient liés qu'à des événements mentionnant le Coran ont été catégorisés comme *aḥbār*¹²⁰⁹.

Le genre des circonstances de la Révélation innerve, dès lors, différentes disciplines relatives aux Sciences du Coran : outre son rôle central dans le commentaire coranique (*tafsīr*), la science de l'abrogation par exemple, y a également recours pour justifier ou récuser l'abrogation d'un verset par un autre¹²¹⁰. Il a également une incidence dans le domaine des variantes de lecture du Coran (*al-qirā'āt*), discipline née de préoccupations exégétiques et donc fortement nourrie des récits des *asbāb al-nuzūl*¹²¹¹. La connaissance de cette littérature est également cruciale, comme nous l'avons mentionné, dans la qualification classique du *Muḡtahid* absolu¹²¹².

Consacrée par Al-Wāhidī comme la clé de toute exégèse, car « *point de connaissance de l'exégèse du verset et de sa visée sans s'arrêter sur son histoire et la mise en valeur des [circonstances de] sa révélation* »¹²¹³, cette discipline qui constitue l'un des piliers de la doctrine classique de la Sunna est frappée d'obsolescence par les Coranistes contemporains¹²¹⁴. Muḡammad Šaḡrūr mène ainsi une critique radicale de cette littérature considérée par les exégètes classiques et contemporains comme indispensable à la fois pour la compréhension des versets (*tafsīr*) et pour en préciser les jugements légaux (*ḥukm*). L'assaut se déploie d'abord en référence aux concepts consacrés par ses partisans : le penseur soutient en effet que les compilations de Hadiths regorgent de récits de Compagnons et de Suivants, qui ne relèvent d'aucune des catégories jugées contraignantes dans la théorie traditionnelle elle-même,

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p.15.

¹²⁰⁹ *Ibid.*

¹²¹⁰ Bassām AL-ĠAMAL, *Asbāb al-nuzūl. 'Ilman min 'ulūm al-Qur'ān*, 1^{re} éd., Casablanca, Al-Markaz al-ṭaqāfi al-'arabī, 2005., pp.251-266.

¹²¹¹ *Ibid.*, pp.267-322.

¹²¹² Fazlur RAHMAN, *Islamic Methodology in History*, op. cit., p.170.

¹²¹³ Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Aḡmad AL-WĀḤIDĪ, *Asbāb al-nuzūl*, 2^e éd., Riad, Dār al-Aṣlāḡ, 1996., p.8.

¹²¹⁴ Notons que cette critique a été également formulée depuis les cercles traditionnistes, notamment par Šāḡ Wallī Allāḡ qui appelle à la prudence à l'égard du rôle exégétique des *asbāb al-nuzūl*, affirmant « *les savants du Hadīth ajoutent aux versets du Coran de nombreux éléments qui ne sont pas, en réalité, des asbāb al-nuzūl mais des arguments des Compagnons qu'il mettaient en avant à l'appui de vues particulières lorsqu'ils étaient en désaccord au sujet de l'interprétation correcte d'un verset coranique particulier* » in J. M. S. BALJON, *Religion and Thought of Šāḡ Walī Allāḡ Dihlawī, 1703–1762*, Leiden, Brill, Studies in the History of Religions, 1986, pages 1703–1762., p.142.

puisqu'elles n'appartiennent ni à la Sunna verbale, ni d'action ou de décision du Prophète. Il souligne, ensuite, que cette discipline à vocation historique est érigée au rang de source normative religieuse infaillible par l'axiome de la droiture morale des Compagnons (*'adāla*), qui conduit à la sacralisation de leurs récits dans les ouvrages consacrés à la Tradition prophétique, en particulier les *musnad*. Ce principe entraîne certains exégètes classiques comme Al-Suyūṭī et à Al-Wāḥidī à faire l'économie de l'examen du contenu des événements pris en considération, et à mobiliser des récits relevant manifestement de la mythologie comme explications du contexte historique de la Révélation : il prend notamment l'exemple du verset « *Béni soit Celui qui, s'Il le veut, te donnera mieux que cela : des jardins au bas desquels couleront des ruisseaux et où Il placera pour toi des palais*¹²¹⁵ ». Al-Wāḥidī l'explique en recourant à un récit d'après le cousin du Prophète, 'Abdallāh Ibn 'Abbās (619-687), qui relate, en substance, les moqueries adressées à Muḥammad de la part des polythéistes, raillant la modestie de son mode de vie d'homme commun se délectant de la nourriture et flânant dans les marchés. Selon le récit d'Ibn 'Abbās, alors que le Prophète tirait quelque tristesse de ces insultes, l'Ange Gabriel, envoyé par Dieu, est descendu à lui, affirmant que les Messagers avaient vocation à tirer profits des plaisirs de la vie terrestre. Durant cette conversation, l'ange Ridwān, gardien du Paradis, s'adressa directement au Prophète, lui proposant d'accéder à toutes les richesses du monde. Le Prophète refusa cependant cette tentation, lui préférant l'indigence et la simple reconnaissance envers son Seigneur. Ridwān lui ouvrit alors les portes du ciel, et lui fit entrevoir les richesses du paradis. Apaisé par la place qui lui fut assurée dans les jardins d'Eden, le Prophète ne demanda alors sur Terre que l'intercession de l'Ange auprès de Dieu le jour du Jugement dernier¹²¹⁶. Šaḥrūr mentionne également l'explication donnée par Al-Suyūṭī au verset « *Durant la nuit du jeûne, je déclare pour vous licite de faire galanterie avec vos femmes*¹²¹⁷ », qui aurait été révélé selon le théologien pour laver l'honneur du Compagnon 'Umar, qui eut commerce avec une femme la nuit suivant un jour de jeûne, avant de se lamenter de sa faiblesse le lendemain. Par leur teneur irréaliste, ces deux circonstances révèlent bien pour Šaḥrūr les dérives de la sacralisation des récits transmis à propos du Prophète ou des Compagnons : « *si nous nous étonnons que quiconque ait cru en tout cela du temps d'Al- Wāḥidī et Al-Suyūṭī, et en ait fait une science sans laquelle le Coran ne peut être compris, on s'en étonne encore plus aujourd'hui alors que certain taxent ceux qui rejettent ces*

¹²¹⁵ Coran, 25:10.

¹²¹⁶ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., pp.88-89.

¹²¹⁷ Coran, 2: 187.

*interprétations d'hérétiques*¹²¹⁸». Šahrūr relève, en outre, que cette discipline porte le sceau des conflits idéologiques de l'Islam. Elle constitue ainsi, dans une majorité de cas, moins un compte-rendu de faits historiques qu'un miroir des luttes doctrinales caractéristiques de la pensée religieuse sunnite : « *on trouve dans la littérature des circonstances de la révélation en particulier, et dans celle des Hadiths en général, un miroir des conflits sectaires et doctrinaux qui divisent la communauté musulmane et continue de le faire*¹²¹⁹». Enfin, la présomption qu'il existe des situations explicatives à la Révélation prive les versets du Coran, recueil du verbe divin, de son caractère absolu en l'attachant aux circonstances particulières de l'événement historique, circonscrit à des époques, des lieux et des personnages délimités¹²²⁰. Or, dans la mesure où le Coran est une vérité objective « *existant en dehors de la conscience humaine* », qui précise les règles de l'existence et de l'histoire, il dispose alors nécessairement d'une existence précédant la Révélation, et indépendante des *asbāb al nuzūl*¹²²¹. La préexistence du Coran à sa forme révélée, en soi (*tanzīl*) ou perçue (*inzāl*)¹²²², est notamment attestée par le verset « *Pourtant ceci est une Prédication dans une Table conservée*¹²²³». Cette préservation antérieure du Coran n'est pas partagée par les autres éléments constitutifs du corpus révélé, soit la Mère du livre (*'Umm al-kitāb*), la Récitation (*al-dīkr*) et les valeurs éthiques cardinales énoncées dans le Discernement (*al-furqān*). Le Coran est donc préalablement programmé dans cette Table conservée (*al-lawḥ al-mahfūz*) et dans un Guide clair (*al-imām al-mubīn*), qui représente l'archive des phénomènes naturels ou des événements historiques après qu'ils se soient produits, et qui se retrouvent dans les versets à teneur historique. C'est en cela qu'il est appelé « *al-kitāb al-mubīn*», échappant aux circonstances de la Révélation et aux déterminismes de l'histoire, et révélé en une fois la nuit de Ramadan conformément au verset : « *le mois de Ramadan dans lequel on a fait descendre la Révélation comme direction pour les hommes*¹²²⁴».

Šahrūr plaide donc pour la suppression de la discipline des circonstances de la Révélation où la Sunna est maîtresse du domaine des Sciences du Coran, et en appelle à une

¹²¹⁸Muḥammad ŠAHRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., p 90.

¹²¹⁹*Ibid.*,p.91.

¹²²⁰*Ibid.*,p.93.

¹²²¹ Muḥammad ŠAHRŪR, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āṣira*, op. cit.,p.92.

¹²²² Cette distinction fait partie des confusions relevées par Šahrūr dans l'approche commune des Sciences du Coran, qui tend à regrouper sous le même concept de Révélation le *tanzīl* comme communication objective et l'*inzāl* comme communication transformée par la médiation de l'intellect, soit le « *processus qui consiste à transformer un phénomène extérieur à l'esprit humain d'une donnée non-perçue à une donnée perçue* », voir *Ibid.*, p.149.

¹²²³ Coran, 85 : 21-22.

¹²²⁴ Coran, 2 : 185.

élucidation interne des versets. Cette approche le conduit à repenser des concepts de la loi religieuse considérés comme constants : il s'appuie notamment sur les exemples de l'héritage, de l'esclavage et de la peine de l'ablation de la main du voleur pour démontrer que les interprétations historiques prédominantes dans les ouvrages de jurisprudence sont situées dans l'univers référentiel des premiers siècles de l'Islam. Pour le dernier cas, Šaḥrūr relève que sur la multiplicité de sens correspondant au terme couper (*qaṭʿ*) dans le Coran, une seule forme dérivée, *qaṭṭaʿa*, implique le sens de trancher par un objet contendant¹²²⁵. C'est pourtant ce sens qui fut, obstinément, privilégié à l'exclusion des autres.

De la même manière, dans le patrimoine classique (*turāṭ*), le concept de *milk al-yamīn* a été considéré, en accord avec les réalités sociales des premiers temps de l'Islam, comme synonyme de *al-riq* (l'esclavage), qui implique la possibilité de relations extra-maritales entre maître et esclave¹²²⁶. Cependant, l'esclavage ayant disparu alors même qu'il y est fait référence à quinze reprises dans les versets coraniques, deux issues demeurent : en déduire que les versets du Coran obéissent aux lois de l'histoire, en renonçant au principe de leur universalité, ou consentir à une deuxième lecture des textes, en admettant l'historicité des interprétations des premiers juristes. Šaḥrūr propose alors, dans une lecture contemporaine, d'assimiler le concept de *milk al-yamīn* à un contrat d'union appelé *'aqd iḥṣān*, qui remplacerait les termes des unions héritées du *fiqh* classique (*zawāğ misiyār* ou *zawāğ al-mutʿa*)¹²²⁷.

Il en va de même pour les dispositions actuelles concernant l'héritage, appuyées par les récits des circonstances de la Révélation, et qui relèvent de confusions majeures autour du sens des versets. Šaḥrūr considère, de ce point de vue, que la rationalité des directives divines en la matière repose sur une répartition équitable entre les groupes masculins et féminins, et non entre les individus¹²²⁸. Il examine donc successivement les versets 4 :11, 12 et 176 qui règlent, selon sa lecture, la répartition égale des parts d'héritage entre les groupe des hommes et des femmes. Relevons ici le cas du verset 4 :11 « *au mâle, portion semblable à celle de deux filles ('untā) ; si [les héritières] sont au-dessus de deux, à elles les deux tiers de ce qu'a laissé [le défunt] ; si [l'héritière] est unique, à elle la moitié et à chacun de ses père et mère, le sixième de ce qu'a laissé [le défunt] si celui-ci a un enfant [mâle] (walad). S'il n'a point d'enfant [mâle] (walad),*

¹²²⁵Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit.,p.100.

¹²²⁶ *Ibid.*,p.96.

¹²²⁷ *Ibid.*,p.308.

¹²²⁸ *Ibid.*,p.238.

et qu'héritent de lui ses pères et mère, à sa mère le tiers ; si le défunt a des frères, à sa mère le sixième après dévolution des legs par testament [du défunt] et [extinction] des dettes.¹²²⁹». Šahrūr observe que la formulation du verset prend soin de mentionner qu'« à l'homme va ce qui équivaut à la part de deux femmes » et non pas simplement « à l'homme va deux fois la part de la femme ». Il ne s'agit pas d'une nuance purement sémantique : le singulier utilisé pour l'homme et le pluriel pour les femmes indique qu'ici, le féminin est la variable indépendante à partir de laquelle est calculée la part du masculin. Autrement dit, la part revenant aux femmes, en fonction de l'évolution de leur nombre, détermine celle qui revient à l'homme¹²³⁰. Il s'agit donc d'un rapport de proportionnalité entre les groupes de genres. Le verset en question prend dès lors en compte trois situations possibles : celle où le nombre de femmes et d'hommes est égal, celle où le nombre de femmes correspond au double du nombre d'hommes, et enfin la situation où le nombre des femmes excède le double de celui des hommes. Dans le premier cas, la part qui revient à l'homme et à la femme est égale. Dans le deuxième, dont l'exemple de deux filles pour un garçon mentionné par le Coran constitue l'étalon-mètre, le garçon reçoit la moitié, et les deux filles se partagent l'autre moitié, la règle étant que chaque groupe de genres hérite d'une part égale, puis que le nombre d'individus dans chacun se la partagent¹²³¹. Dans le dernier cas enfin, selon les dispositions coraniques, le groupe de filles reçoit deux-tiers de l'héritage, et le garçon un tiers¹²³². Les mêmes proportions s'appliquent dans les cas inverses où le nombre d'hommes équivaut ou dépasse le double du nombre de femmes¹²³³. Il en déduit donc que l'idée selon laquelle la femme hérite invariablement de la moitié de la part de l'homme, appliquée systématiquement dans la jurisprudence traditionnelle, ne se réalise en fait que dans un seul des cas de figures, dépendant du nombre relatif d'hommes et de femmes parmi les héritiers¹²³⁴. Par cette lecture sont levés, selon le penseur, les faux problèmes du *fiqh* nés d'une mauvaise compréhension des limites (*ḥudūd*) fixées par Dieu : dans le cas où trois filles héritent par exemple, le *fiqh* traditionnel leur accorde les deux tiers et se pose la question du bénéficiaire du dernier. De la même façon, lorsque le défunt n'a qu'une seule fille, elle ne reçoit, selon la lecture traditionnelle, que la moitié de l'héritage. Or, les dispositions coraniques citées ne s'appliquent qu'en présence d'héritiers féminins et masculins, et non lorsqu'un seul genre

¹²²⁹ Notons ici que la précision du genre masculin faite dans la traduction de Blachère du terme *walad* fait partie des confusions relevées par Šahrūr à propos du verset : selon lui, le terme *walad* désigne l'enfant, sans distinction de genre, contrairement au terme *ḍakar* qui renvoie explicitement au mâle.

¹²³⁰ Muḥammad ŠAHRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, op. cit., p.235.

¹²³¹ *Ibid.*, p.250.

¹²³² *Ibid.*, p.249.

¹²³³ *Ibid.*, pp.251-253.

¹²³⁴ *Ibid.*, p.237.

est représenté¹²³⁵. Dans ce dernier cas, les enfants du défunt, femmes ou hommes, héritent de la totalité des parts de l'héritage réservées aux descendants.

Šaḥrūr mentionne dans ce cadre le récit de Sa'd Ibn al-Rabī' (*ḥabar* Sa'd), relaté par Faḥr al-dīn al-Rāzi dans son *Tafsīr* et pris pour exemple dans les dispositions traditionnelles de l'héritage : selon ce récit, le Compagnon Sa'd Ibn al-Rabī' serait décédé en laissant deux filles, sa femme et son frère. Le frère se serait alors accaparé l'ensemble de son héritage, laissant ses deux filles sans argent et donc sans possibilité de se marier. Lorsque sa femme s'en est plainte au Prophète, ce dernier lui aurait affirmé que Dieu réglerait le différend : c'est à cette issue qu'aurait été révélé le verset en question sur l'héritage. Le Prophète, convoquant le frère du défunt, lui prescrit alors d'attribuer d'abord aux deux filles le tiers de l'héritage, à leur mère le huitième, et de garder pour lui le reste. Cependant, Šaḥrūr relève que la priorisation du tiers revenant aux filles implique un déséquilibre des parts attribuées aux épouses par le verset « *si vous avez un enfant, à elles le huitième de ce que vous laissez après [dévolution] des legs par testament de vous ou [extinction] des dettes* »¹²³⁶. Il eût fallu donc dans le cas décrit prioriser le huitième de l'épouse au tiers revenant aux filles. Or le Prophète n'ayant pas pu commettre une telle erreur sur un sujet nécessitant la plus grande précision, cela ne peut que suggérer un défaut dans le récit lui-même¹²³⁷. De la même manière, certains savants ont pris appui sur ce récit pour interpréter l'expression « *fawqa imatayn* » du verset 4 :11 étudié comme signifiant « deux héritières ou plus ». Or, un jugement d'Ibn 'Abbās établit que la condition ici implique que les filles soient au moins trois, ce qui invalide catégoriquement la décision du Prophète dans l'affaire de Sa'd. Doutant du fait qu'Ibn 'Abbās, qui s'est illustré dans les activités d'exégèse (*tafsīr*), de judicature (*qaḍā'*) et d'émission d'avis religieux (*'iftā'*) durant un demi-siècle après le mort du Prophète, ait pu s'octroyer le droit de contredire ce dernier, Šaḥrūr estime qu'« *après cette analyse, il ressort qu'il y'a quelque chose de suspect dans ce ḥabar, et que le prendre comme une référence ou une preuve dans la répartition de l'héritage n'est pointavisé, surtout qu'il contredit l'esprit général de la lettre, en plus de présenter des fragilités* »¹²³⁸.

Le problème revient en définitive, selon Šaḥrūr, au fait que les juristes ont accordé à la

¹²³⁵ *Ibid.*, p.250.

¹²³⁶ Coran, 4:12. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.106.

¹²³⁷ Muḥammad ŠAḤRŪR, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī, op. cit.*, p.247.

¹²³⁸ *Ibid.*, p.248.

Sunna orale du prophète, mais aussi aux récits de ses Compagnons, un statut de pérennité absolue, érigeant les jurisprudences qui en découlent en source autonomes, indépendantes des versets de la Révélation¹²³⁹. La seule issue est donc d'en revenir à la distinction essentielle entre l'Islam et les Musulmans, soit entre le texte divin immuable, et les interprétations humaines incarnées socialement, historiquement et spatialement : « *les circonstances de la Révélation -si tant est qu'elles soient authentiques- reflètent l'historicité de la compréhension et de l'interaction humaine avec les versets de la Révélation (tanzīl) à l'époque de la Révélation. Quant à nous, elles ne nous concernent en rien, d'abord car le texte coranique est une entité en soi, clos sur lui-même, suffisant par lui-même, ensuite parce que la compréhension du texte est certes historique, mais le texte lui-même ne l'est pas. Le mouvement de l'histoire ne peut donc pas évacuer un verset ou jugement coranique en vertu du principe de l'évolution des lois en fonction de celle du temps*¹²⁴⁰ ». Considérant ainsi la discipline des circonstances de la Révélation, et le *fiqh* en général, comme « la première lecture » des savants religieux, il s'agit pour les croyants du XXI^e siècle de mener la deuxième. Šaḥrūr s'en remet en cela au principe consacré par les juristes classiques eux-mêmes, scellant un vieux débat herméneutique autour de la dialectique entre la dimension générale ou circonstanciée du texte coranique : « *la morale réside dans la portée générale des termes, et non pas dans la spécificité des circonstances (al-ḥikma fī 'ummūm al-lafz lā fī ḥuṣūṣ al-sabab)*¹²⁴¹ ».

Cette négation du genre des circonstances de la Révélation se retrouve chez Ğamāl Al-Bannā : dans son évaluation des différentes catégories de *tafsīr* classiques, le penseur s'en prend aux biais de l'approche des Traditionnistes (*al-aḥbārīyyūn*). Il relève dans ce cadre des exemples de récits qui contredisent l'histoire ou les principes fondateurs du Coran, en soulignant que « *la prédominance de l'isnād*¹²⁴² » chez les Traditionnistes conduit les savants à accepter ces Hadiths peu fiables, relatifs aux circonstances de la Révélation, comme sources exégétiques valables. Il cite parmi de nombreux exemple le cas du verset « *nous connaissons certes, parmi vous, ceux qui se pressent en avant et Nous connaissons certes ceux qui se pressent en arrière*¹²⁴³ », qu'Al-Tirmīdī (m.892) et Al-Nisābūrī (m.1012) associent à un récit d'après Ibn 'Abbās, selon lequel le verset aurait été révélé alors que certains fidèles se plaçaient au premier ou dernier rang lors de la prière pour pouvoir admirer les charmes d'une femme de

¹²³⁹ *Ibid.*, p.95.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p.94.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p.96.

¹²⁴² Ğamāl AL-BANNĀ, *Tafsīr al-qur'ān*, Kutub 'Arabīa., p.186.

¹²⁴³ Coran, 15:24. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.286.

grande beauté qui priaît près du Prophète¹²⁴⁴. Pour Al-Bannā, cet événement contredit le sens du verset dans son contexte coranique, qu'Al-Suyūṭī lui-même a interprété dans son *tafsīr* comme renvoyant aux premiers et derniers des hommes, depuis Adam jusqu'à la fin des temps¹²⁴⁵.

De la même façon que Šaḥrūr récuse le principe de la droiture des Compagnons au détriment de la vérité historique, Al-Bannā fustige l'attention accordée à la continuité de l'*isnād* au détriment de l'examen du contenu (*matn*) des traditions convoquées dans la littérature des circonstances de la révélation : « *alors même que certaines narrations ont été considérées comme biaisées, le fait qu'elles disposent de plusieurs chaînes de transmissions, dont certaines sont solides, justifia le rejet de toute critique, alors même qu'elles traitent de la personne du Prophète et de sa mission de Messenger. Il n'y a rien de plus dangereux, et à éviter absolument, que ce type d'élucubrations (muftarayāt), et si les peines fixes sont écartées par le doute (al-ḥudūd tudra' bil-šubuhāt), n'est-il pas obligatoire d'écarter ces doutes multiples dans les narrations, comportant des affirmations éloignées de la vérité ?*¹²⁴⁶ ». Il estime ainsi que les savants traditionnistes, par formalisme, éludent l'exigence épistémologique de la discipline historique pour se focaliser sur celle de la transmission testimoniale autorisée, au prix de toute cohérence : « *lorsqu'ils furent confrontés à des récits multiples sur les circonstances de la Révélation à propos d'un même verset, dont certain par conséquent se contredisent et s'écroulent, ils furent réticents- de toute évidence- à sacrifier quelque récit, car ils sont précisément des Transmetteurs de récits (naqlat riwāyāt) et des sacralisateurs des textes. Ils ont donc cherché à les concilier sur la base du probable (iḥtimāl), or la probabilité ouvre la porte à tout*¹²⁴⁷ ».

Al-Bannā réduit ainsi la portée de cette littérature aux seuls versets dans lesquels les circonstances peuvent être établies sans aucun doute. Or, dans la mesure où l'écrasante majorité des versets coraniques relève « *d'orientations et de jugements généraux, exprimés dans la portée générale des termes, et non pas dans la spécificité des circonstances (bī 'umūm al-lafz lā bī-ḥuṣūṣ al-sabab)*¹²⁴⁸ », la connaissance des circonstances de la Révélation n'a d'autre utilité que de satisfaire la curiosité des savants (*fuḍūl*). La démarche peut même agir à l'inverse de l'effet escompté : « *au contraire, la mention d'une circonstance de la révélation peut conduire*

¹²⁴⁴ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tafsīr al-qur'ān*, op. cit., p.183.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, pp.184-185.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p.186.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p.189-190.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p.191.

à faire d'un jugement général un sujet à débat, et de réduire la formulation générale à la spécificité de la circonstance. Ceci n'est pas souhaitable, car le Coran n'a pas énoncé les jugements du divorce (*zihār*), du serment d'accusation d'adultère (*al-li'ān*), de la fausse accusation d'adultère (*qadf*), du vol (*al-sirqa*), de la fornication (*al-zinā*) etc., comme des dispositions pour des cas individuels, mais il les a établis comme des jugements généraux¹²⁴⁹». Il s'agit au contraire pour Al-Bannā, dans la lignée coraniste, de préserver le caractère essentiellement universel du texte coranique. C'est bien dans ce but que le Prophète a « réagencé avant sa mort les versets du Livre, et l'ordre de ses sourates, en le séparant ainsi des circonstances de la Révélation, de son histoire, de son contexte temporel (...). Le Prophète a voulu avertir les savants, de son époque jusqu'au Jugement dernier, que ce Livre est un livre absolu, général, comprenant l'ensemble de l'humanité et tous ses besoins¹²⁵⁰». Dans ce cadre, la sujétion de la Révélation à des circonstances particulières revient à réserver au corpus contenant le verbe divin le même sort qu'à tout autre objet littéraire : « quant à ceux qui pensent parmi les *Muḥaddiṭūn* que le réagencement des sourates selon leur chronologie éclaire la Révélation, et aide à sa compréhension, cela revient à juger le Coran par analogie avec les livres ordinaires (*qiyās al-qur'ān 'alā al-kutub al-'ādiyya*)¹²⁵¹».

Ces biais qui découlent de l'herméneutique traditionniste fondée sur les circonstances de la Révélation, consacrée par la formule d'Ibn Taymiyya « la connaissance des causes engendre celle de ce qui est causé (*ma'rifat al-sabab tūriṭ ma'rifat al-musabbab*)», s'illustrent notamment à travers l'interprétation du verset « *Seigneur, ne nous reprends point si nous oublions ou fautions !*¹²⁵² », qu'un récit attribué à Abū Yūsuf explique comme étant destiné aux polythéistes convertis, en même temps qu'à l'Islam, au principe du *tawḥīd*, et qui demandaient à Dieu de pardonner leurs égarements associationistes. La restriction de ce verset à ce cas particulier épuise, selon Al-Bannā, la portée de rédemption éminemment universelle, adressée à l'ensemble des croyants. Il en va de même pour le verset : « *ne compte pas que ceux qui se réjouissent de ce qu'ils ont accompli et qui aiment à être loués de ce qu'ils n'ont point fait, ne compte pas que ceux-là soient hors d'atteinte du Tourment !*¹²⁵³ ». La littérature des circonstances de la Révélation fait notamment état, parmi les contextes possibles de ce verset, de l'observation du quatrième calife omeyyade Marwān Ibn al-Ḥakam (623-685), qui aurait

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p.193.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, pp.192-193.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p.193.

¹²⁵² Coran, 2:286. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.74.

¹²⁵³ Coran 3 :188. Voir *Ibid.*, p.101.

déclaré que si tous ceux qui se réjouissent d'actions qu'ils auraient commises, effectivement ou non, étaient punis, les hommes seraient dans leur ensemble voués au châtement. Ibn 'Abbās aurait alors précisé que ce verset était spécifiquement destiné aux Gens du Livre (*ahl al-kitāb*), qui, lorsque Muḥammad leur demandait une information, la dissimulaient et lui en donnaient une autre, en se vantant de lui avoir apporté leur aide. Pour Al-Bannā, cette explication, donnée par le truchement d'Ibn 'Abbās, réduit encore une fois le verset à une réalité circonscrite et le dépouille de son contenu et de sa portée, « *alors que ce verset constitue une partie de l'orientation spirituelle permanente du Coran, qui s'applique à tous ceux qui se réjouissent et récoltent les fruits de ce qu'ils n'ont pas fait, se pensant impunis*¹²⁵⁴ ». Or, la première partie du verset qui dénonce ceux qui se réjouissent de leurs actions s'éclaire à travers l'analyse du texte coranique lui-même : « *le Coran emploie le terme joie (farah), dans la plupart des cas, au sens péjoratif de vanité, d'ubris, de suffisance, comme le montre le verset : « Or son peuple lui dit : 'Ne te réjouis pas. Allah n'aime pas ceux qui sont réjouis'*¹²⁵⁵ ». Le verset en question entend ainsi pallier aux excès passionnels inscrits dans la nature humaine, qui obscurcissent le jugement¹²⁵⁶, et appelle les croyants à la mesure, dans la joie comme dans la tristesse. La deuxième partie du verset, qui fustige ceux qui tirent les honneurs de ce qu'ils n'ont point accompli, s'entend également dans un sens général : elle rappelle à ceux qui s'approprient les réalisations d'autrui qu'ils commettent l'un des péchés les plus graves, pour lequel l'impunité est exclue. En somme, ces exemples démontrent pour Al-Bannā toute « *la différence entre le tafsīr fondé sur le Coran et celui fondé sur des récits (riwāyāt), et la manière dont le premier fait du Livre une guidance absolue et générale, et le second en fait un récit étriqué lié à des particularités*¹²⁵⁷ ». Le genre des circonstances de la Révélation, en particulier, « *limite le domaine exégétique aux circonstances spécifiques, et transforme le Coran d'un livre de guidance destiné à l'ensemble de l'humanité en un livre de contes et d'histoires*¹²⁵⁸ ».

Dans cette révision du genre des circonstances de la Révélation, Fazlur Rahman adopte une approche différente. S'il aboutit à des conclusions similaires à celle des Coranistes précédemment étudiés, ses voies pour y parvenir sont parfois diamétralement opposées. En effet, parmi les disciplines exégétiques classiques, le seul aspect auquel Rahman reconnaît une certaine utilité, même dans un sens limité, est celui de la relation entre la Révélation et le

¹²⁵⁴ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tafsīr al-qur'ān*, op. cit., p.195.

¹²⁵⁵ Coran, 28 :76. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran*, op. cit., p.419.

¹²⁵⁶ Ğamāl AL-BANNĀ, *Tafsīr al-qur'ān*, op. cit., p.196.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p.197.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p.199.

contexte socio-historique exploré dans la littérature des *asbāb al-nuzūl*, qui s'est frayé un chemin dans le *tafsīr* : ainsi considère-t-il que « *le second aspect de la plus haute importance dans la législation du Coran c'est qu'elle a (comme les décisions du Prophète) toujours un arrière-plan ou un contexte historique, que les commentateurs musulmans du Coran appellent 'occasions de la révélation'¹²⁵⁹* ». Il rappelle en outre qu'il y'a « *des preuves qui montrent que le Coran affirme que certains signes 'historiques' ou 'miraculeux' appuient la véracité du message du Prophète* ¹²⁶⁰».

Cependant, tout en proclamant la centralité d'une approche contextualiste du Coran, le penseur considère que la littérature qui s'y est consacrée, « *souvent fort contradictoire et chaotique* », n'a pas été à la hauteur de la tâche en ce qui concerne l'explication des versets coraniques : « *du chaos qui règne dans le champ (même si il s'y trouve certaines informations historiques sur plusieurs points également), on peut percevoir que puisque ces développements ont eu lieu durant leur vie, les successeurs immédiats du Prophète, les Compagnons, n'ont pas jugé primordial de les consigner ou de les faire enregistrer, tandis que les générations suivantes, tout en possédant certaines informations fiables, ont été obligées de deviner ce que ces 'occasions' ont pu être¹²⁶¹* ». A son avis, la connaissance du contexte historique permet de mettre en avant, par-delà la cause de l'événement (*sabab*), la *ratio legis* ('*illa*) soit l'objectif éthico-légal qui anime les versets coraniques : « *Cela semble avoir été la procédure habituelle dans la législation coranique. D'une manière générale, chaque énoncé légal ou quasi-légal est accompagné d'une ratio legis expliquant pourquoi une loi est énoncée. Pour bien comprendre cette ratio legis, il est nécessaire d'appréhender le contexte sociohistorique (ce que les commentateurs coraniques appellent les « occasions de révélation »). La ratio legis est l'essence du sujet, la législation effective en étant l'incarnation, tant qu'elle réalise fidèlement et correctement la ratio ; si ce n'est pas le cas, la loi doit être modifiée. Lorsque la situation change au point que la loi ne reflète plus la ratio, la loi doit alors changer. Cependant, les juristes traditionnels, tout en reconnaissant la ratio legis, s'en tenaient généralement à la lettre de la loi et énonçaient le principe selon lequel 'si une loi est occasionnée par une situation déterminée, son application devient néanmoins universelle'*¹²⁶² ».

¹²⁵⁹Fazlur RAHMAN, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, op. cit.,p.17.

¹²⁶⁰ Fazlur RAHMAN, *Major Themes of The Qur'an*, op. cit., p.76.

¹²⁶¹ Fazlur RAHMAN, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, op. cit.,p.17.

¹²⁶² Fazlur RAHMAN, *Major Themes of The Qur'an*, op. cit.,pp.48.

Dans ce système, la raison historique de la Révélation est une donnée indispensable mais circonscrite à une unique vocation, celle de comprendre la rationalité contextualisée de la Loi. Rahman souligne ainsi, par exemple, que l'inégalité du témoignage masculin et féminin est illustrée par un verset qui fixe les termes du contrat de créance : « *Requerez témoignage de deux témoins [pris] parmi vos hommes ! S'il ne se trouve point deux hommes, [prenez] un homme et deux femmes parmi ceux que vous agréerez comme témoins : si l'une de celles-ci est dans l'erreur, l'autre la fera se rappeler*¹²⁶³ ». Cette différenciation est rapportée à la propension du témoin féminin à oblitérer des éléments dans la contraction d'une dette, ce qui s'explique, selon Rahman, par le fait que les femmes aux premiers siècles de l'Islam participaient peu aux opérations commerciales. A partir de cette disposition, « *selon la conception traditionaliste, la loi selon laquelle deux témoins féminins équivalent un témoin masculin est éternelle, et tout changement social qui permettrait à une femme de se familiariser aux transactions financières serait « non-islamique ». Le Moderniste, en revanche, estimerait que puisque le témoignage d'une femme était considéré comme de moindre valeur que celui d'un homme en raison des failles possibles de sa mémoire concernant les questions financières, dès lors que les femmes se sont familiarisées avec ces questions – ce qui est non seulement nullement un mal, mais un avantage pour la société– leur témoignage peut égaler celui des hommes*¹²⁶⁴ ». Le problème général de l'égalité des hommes et des femmes procède de la même réflexion : la sujétion financière ou professionnelle des femmes aux hommes est notamment nourrie, dans la doctrine traditionnelle, par la référence au verset « *[Les épouses] ont pour elles [des droits] semblables à ce qui leur incombe [envers leurs époux], en ce qui est reconnu [convenable] ; les hommes ont cependant sur elles une prééminence*¹²⁶⁵ ». Si le Coran établit bien une distinction concernant les droits et prérogatives sociales de chacun, la question qui se pose relève plus essentiellement de la nature de cette différenciation. Pour Rahman, toute inégalité ne peut être que d'ordre fonctionnelle, et non inhérente par nature : « *On nous dit que "les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres, et du fait que [les hommes] font dépense, sur leurs biens [en faveur de leurs femmes]" (Les Femmes :34). Cela montre que les hommes ont un rôle fonctionnel, et non pas une supériorité inhérente sur les femmes, puisqu'ils sont chargés de gagner de l'argent et le dépenser pour les femmes. Nous avons dit dans le chapitre précédent que le Coran parle souvent de la supériorité de certains hommes en richesse, pouvoir, etc., mais aussi de la supériorité de certains Messagers*

¹²⁶³ Coran,2 :282. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*,p.73.

¹²⁶⁴ Fazlur RAHMAN, *Major Themes of The Qur'an, op. cit.*,p.49.

¹²⁶⁵ Coran, 2 :228. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*,p.63.

sur d'autres. Cependant cette supériorité n'est pas inhérente, mais purement fonctionnelle. Si une femme est financièrement auto-suffisante, par héritage ou par gain de richesse par exemple, et contribue aux dépenses du ménage, la supériorité de l'homme sera d'autant réduite, puisqu'en tant qu'être humain, il n'a aucune préséance sur sa femme¹²⁶⁶ ».

Dès lors, cet ancrage historique des dispositions coraniques constitue le premier d'un double mouvement herméneutique théorisé par Rahman: les circonstances de la Révélation permettent ainsi, d'abord, de comprendre « *l'élan basique* » qui sous-tend les principes coraniques, en explorant les expressions spécifiques concernant un cas légal, afin d'en dériver les principes moteurs généraux, comme la justice ou l'équité¹²⁶⁷. C'est de cette raison éthico-légale appliquée à l'expérience historique - en somme, de l'entendement-, que dérive le second mouvement de cette herméneutique : il consiste alors à appliquer ces principes généraux aux situations contemporaines spécifiques. Contrairement à l'approche conventionnelle selon laquelle le Coran procède de principes généraux tandis que la Sunna en exprime les solutions concrètes, Rahman souligne que le premier apporte généralement, à travers un contexte historique déterminé, la rationalité sous-jacente à ses solutions et ses commandements. En définitive, la seule voie valable pour dériver les jugements conformes au Coran consiste à « *généraliser sur la base du traitement coranique de cas effectifs - en tenant dûment compte de la situation sociohistorique alors en vigueur - puisque, bien que l'on puisse y trouver quelques déclarations ou principes généraux, ceux-ci sont pour la plupart intégrés dans des traitements concrets de cas réels, desquelles ils doivent être dégagés. La conclusion nette à tirer de ces considérations est la suivante. Dans l'élaboration d'un ensemble de lois et d'institutions islamiques authentiques et viables, il doit y avoir un double mouvement : premièrement, il faut passer des cas concrets du Coran, en tenant compte des conditions sociales nécessaires et pertinentes de l'époque, au principe général vers lequel converge tout l'enseignement. Deuxièmement, à partir de ce niveau général, il doit y avoir un mouvement de retour vers une législation spécifique, en tenant compte des conditions sociales nécessaires et pertinentes actuellement en vigueur*¹²⁶⁸ ».

III) *Les dispositions pratiques du rite*

Ces orientations herméneutiques se déploient également en référence aux pratiques

¹²⁶⁶ Fazlur RAHMAN, *Major Themes of The Qur'an*, op. cit., p.49.

¹²⁶⁷ Fazlur RAHMAN, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, op. cit., p.19.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p.20.

rituelles fondamentales de l'islam. Les Coranistes s'opposent de ce point de vue à une autre thèse majeure de la doctrine des partisans des Hadiths, qui accentue le rôle indispensable de la Tradition prophétique comme guide opératoire pour les dispositions pratiques du rite musulman que le Coran a laissé indéfinis, comme la prière, les modalités du pèlerinage ou de l'aumône légale. La canonisation de la Sunna comme éclaircissement (*bayān*) du Coran s'appuie ainsi, chez Al-Šāfi'ī, sur la reconnaissance du rôle des Hadiths comme source de guidance dans les pratiques religieuses et pour les questions légales¹²⁶⁹. A l'époque contemporaine, comme le relève Sohaib Bhutta, « *dans le domaine de la législation en particulier, une stratégie commune pour contrer la position des coranistes consiste à mettre en évidence les directives du Coran qui manquent de précisions suffisantes pour être mises en œuvre ; dont l'exemple le plus évident est la commande répétée d' "établir al-ṣalāt" et le manque de détails concernant les horaires, les postures et les mots, et d'autres conditions préalables*¹²⁷⁰ ».

Šakrālāwī affirme en effet, avec l'auto-suffisance herméneutique du Coran, sa complétude concernant toutes les dispositions requises -contraignantes, recommandées ou surrogatoires- dans le domaine du rite et des pratiques religieuses¹²⁷¹. Dans cette perspective, aucune pratique dérivée de sources scripturaires supplémentaire, qu'elle relève d'une pratique continue (*sunnat-i-mutawatir*) ou de dires authentiques (*sahih hadith*), n'est nécessaire¹²⁷². En définitive, les seules obligations en religion sont celles mentionnées dans le Livre. Ce n'est donc pas uniquement l'autorité législatrice propre du Prophète qui est circonscrite, mais l'étendue des actes religieux codifiés par les Hadiths, dans le rite comme dans la vie quotidienne : Šakrālāwī estime de ce point de vue que les directives pour la toilette personnelle ou les préparations mortuaires pour le défunt, issues de la Tradition, ne sont aucunement contraignantes pour les croyants¹²⁷³.

L'objet des controverses entre les Coranistes et les Ahl al-Hadith concerne donc, d'une part, le statut religieux des jugements contenus dans les Hadiths seulement sans justification coranique, et le recours aux Hadiths concernant la précision des rites appuyés par le Coran

¹²⁶⁹ Aisha Y. MUSA, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, *op. cit.*, p.33.

¹²⁷⁰ Sohaib Saeed BHUTTA, *Intraquranic Hermeneutics: : Theories and Methods in Tafsir of the Qur'an through the Qur'an.*, Londres, SOAS University of London, 2018., p.174.

¹²⁷¹ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, Oxford University Press, 2011., p.129.

¹²⁷² *Ibid.*, p.130.

¹²⁷³ *Ibid.*

d'autre part.

À cet égard, les Coranistes proposent des démonstrations pragmatiques de la complétude du Livre à l'exclusion des Hadiths dans le domaine des pratiques rituelles fondamentales de l'Islam. L'une des préoccupations centrales des premières générations des Ahl-i Qur'ān est, dans ce cadre, le cas de la prière rituelle (*salāt, namāz*), puisque ce rite occupe une place prédominante dans la justification de l'autorité exégétique de l'exemple prophétique¹²⁷⁴. Les détails de la prière prennent ainsi une importance cruciale dans la définition traditionnelle de l'Islam en tant que religion : les attitudes, gestes et récitations, variables selon les doctrines, sont érigées au rang de prérogatives archétypique, auxquelles tout manquement entraîne une invalidation de la pureté rituelle¹²⁷⁵.

Šakralāwī consacre ainsi aux différents aspects de ce rite l'un de ses premiers travaux conséquents, intitulé *Burhān al-furqān 'ala salāt al-qur'ān*, qui traite du nombre de prières quotidiennes, de prosternations pour chacune, du contenu des récitations et des postures à observer. Sa démonstration traite d'abord des horaires des cinq prières diurnes et nocturnes : celles-ci peuvent être spécifiées, selon lui, à partir des versets « *Accomplis la Prière aux deux extrémités du jour et à quelques moments de la nuit !* » et « *Accomplis la Prière au déclin du soleil jusqu'à l'orée de la nuit et [accomplis] la Récitation de l'Aube* »¹²⁷⁶, dans lesquels les termes *dulūk* (déclinaison du soleil), *gasaq* (nuit noire) et *fağr* (aube) indiquent la prescription de deux prières durant la journée, une avant le coucher du soleil, une durant la nuit et une au matin. En ce qui concerne les étapes du rite lui-même, Šakralāwī procède à une justification de la pratique établie, traditionnellement fondée sur le recours aux Hadiths, à travers une lecture des versets coraniques seulement. Il décrit ainsi, conformément au rite classique, les gestes requis (station debout (*qiyām*), inclinaison (*rukū'*), prosternation (*suğūd*)), et les récitations successives, commençant par la sourate d'ouverture du Coran (*fātiḥa*), suivie par d'autres versets, puis les louanges aux Prophètes et enfin les prières personnelles du croyant. Les éléments qui ne sont pas mentionnés par le texte coranique sont jugés superflus : Šakralāwī

¹²⁷⁴ La question cristallise, plus largement, les divisions entre Ahl-i Hadith, Barlewis, et Hanafites. Issue du groupe des Ahl-i-Hadiths, la dissidence des Coranistes en reprend naturellement les thèmes de prédilection. Cet aspect est moins central, toutefois, pour les générations suivantes de Coranistes qui prennent leurs distances avec les focalisations rituelles : chez Ğayrağpūrī par exemple, la distinction entre « *sunna mutawātira* », soit les modalités du rite largement transmises par la pratique des croyants, et « *Hadīth* » permet à la fois d'accepter les pratiques établies du culte, sans pour autant souscrire à la validité des Hadiths. Voir *Ibid.*, p.189.

¹²⁷⁵ Voir par exemple: Yasin DUTTON, « 'Amal vs Ḥadīth in Islamic Law: the Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer », *Islamic Law and Society*, 1996, vol. 3, n° 1, pp. 13-40.

¹²⁷⁶ Coran, 11 :114 ; 17 :78. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.257 et p.313.

considère ainsi le fait que plusieurs versets mentionnent les inclinaisons sans en spécifier les postures rituelles attendues s'explique par la familiarité des Arabes au temps de la Révélation avec la notion de *rukū'*, qui ne requière donc pas de description supplémentaire¹²⁷⁷. Les principales variations qui distinguent la prière coraniste ainsi élaborée du rite conventionnel résident d'abord dans le choix des versets récités et de certaines postures du corps dans l'expression de la modestie du croyant et de sa soumission complète à la volonté de Dieu. Šakralāwī estime ensuite que l'appel à la prière (*adān*) relève d'une innovation (*bid'a*) sans preuve dans le Coran¹²⁷⁸, et que l'imam, enfin, ne doit pas se tenir devant les autres durant les prières en congrégation¹²⁷⁹. Ces deux dernières dispositions constituent une révision complète du rite traditionnel, qu'il considère comme déviant radicalement de la praxis requise par le Coran. Sur la question du nombre d'inclinaisons (*rak'āt*) durant les cinq prières, Šakralāwī se réfère aux versets qui traitent des dispositions de la prière en temps de guerre¹²⁸⁰. Dans ces circonstances, le Coran prescrit que les combattants doivent se diviser en deux groupes, chacun effectuant successivement une seule inclinaison derrière l'imam. Le nombre maximal d'inclinaisons en ce contexte est donc de deux, effectuées par l'imam uniquement. Appliquant à ce nombre le principe de l'allègement (*ruḥṣa*), selon lequel un requis religieux est réduit de moitié en temps de danger, Šakralāwī en déduit que le requis maximal d'inclinaisons en période normale est de quatre¹²⁸¹. Dès lors, il préconise d'établir le nombre d'inclinaisons pour chacune des prières quotidiennes à partir de la période de la journée, plus ou moins favorable : les prières du milieu de la journée ou de la nuit sont ainsi plus sûres pour les croyants, à l'inverse de celles de la tombée de la nuit ou de la levée du jour. Il s'en suit, selon cette logique, que le nombre maximal de quatre inclinaisons doit être observé pour les trois prières aux horaires favorables, tandis que deux inclinaisons sont requises pour les deux restantes¹²⁸².

Chez Aḥmad Dīn Amristārī et Allama Mašriqī, l'interprétation des requis religieux à partir du Coran seulement sert l'ambition première d'outrepasser les sectarismes, à l'échelle de l'Islam comme des monothéismes. Plutôt que de chercher à définir précisément les modalités du rite à partir des versets coraniques, les penseurs s'appuient au contraire sur l'idée que les

¹²⁷⁷ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, *op. cit.*, p.142.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p.142.

¹²⁷⁹ *Ibid.*

¹²⁸⁰ Coran 4 :101-102. Voir Jacques BERQUE, *Le Coran. Essai de Traduction.*, *op. cit.*, p.120.

¹²⁸¹ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, *op. cit.*, p.143.

¹²⁸² *Ibid.*

détails de la *salāt* ont été délibérément omis, puisque le dessein divin est de conserver à la religion son universalité et son adaptabilité. Amristārī rappelle ainsi que le Coran loue les prières des Gens du Livre, sans pour autant en décrire les prescriptions précises, ce qui indique que l'essence de la prière juive, chrétienne et musulmane transcende la variété de ses expressions¹²⁸³. Mašriqī souligne également que « *le Livre divin et le dernier Prophète utilisent la même expression, al-salāt, pour les prières introduites par Abraham, Moïse, David, Jésus etc. Le même terme, zakāt, est utilisé pour tous, et il en va de même pour le jeûne et les termes utilisés pour dénoter 'hajj', 'jihad', 'hijra', qui, liés à une shariah particulière, sont devenus sa convention ; pour chacun est fixé la même récompense, et un châtement de la même intensité, même si c'est un fait qu'ils ont tous différentes formes : le namaz n'a pas le même nombre de ruku' et de sujud, la zakat n'a pas la même proportion, le jeûne n'est pas fixé au même mois de Ramadan, ni aux mêmes moments etc* ¹²⁸⁴ ». L'ambition prégnante chez Šakralāwī de réformer les modalités existantes de la prière participe dès lors, selon Amristārī, d'une tentation schismatique stérile. Il est moins essentiel, pour le penseur, de modifier radicalement les pratiques existantes de la prière parmi les musulmans que d'ouvrir les potentialités universelles du rite religieux afin de réunir, dans l'Islam, les croyants des autres traditions monothéistes. Il propose dans ce but quelques ajustements, comme la possibilité d'adresser ses louanges aux Prophètes en général plutôt qu'à Muḥammad en particulier, ou encore de prononcer ses récitation dans la langue vernaculaire de chaque croyant. Ce faisant, Amristārī affirme qu'il ne tente pas d'affaiblir le sens communautaire parmi les musulmans, mais d'élargir le giron de l'Islam à ceux qui prient Dieu selon d'autres rites avec la même dévotion¹²⁸⁵. Ce même principe le conduit en revanche à déployer une lecture autrement révisionniste du rite du pèlerinage (*ḥaġġ*) : Amristārī y voit la possibilité d'un rassemblement annuel dédié à la délibération des enjeux majeurs de la communauté musulmane, qui a vocation à être débarrassé des cérémonies symboliques superflues, comme la lapidation de Satan ou le toucher de la pierre noire¹²⁸⁶.

Šidqī propose également une application concrète de la doctrine coraniste aux questions du rite, notamment sur les cas de la prière, de l'aumône, et du pèlerinage, dont les modalités peuvent être déduites selon lui du Coran seulement sans référence à la Sunna. Il récuse ainsi les

¹²⁸³ *Ibid.*, p.180.

¹²⁸⁴ Inayat Ullah Khan AL-MASHRIQI, *Quran and Evolution*, op. cit., p.136.

¹²⁸⁵ Ali Usman QASMI, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an movement in Punjab.*, op. cit.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p.183.

interprétations accumulées par l'érudition du *fiqh*, des exégèses théologiques et des Hadiths, affirmant : « *quelle négligence plus importante que d'abandonner le Coran pour leurs multiples prescriptions concernant la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône etc..* »¹²⁸⁷, et plus loin, « *le musulman doit donc exclusivement consulter le Livre de Dieu, de manière méticuleuse, détaillée et réfléchie, et en conclure l'ensemble des devoirs qu'il doit observer dans la religion et la vie terrestre quant aux croyances, adorations, mœurs et comportements* »¹²⁸⁸. De la même façon que Šakralāwī, le penseur appuie ses arguments concernant ce rite sur les instructions données à propos du raccourcissement de la prière en cas de danger (*salāt al-ḥawf*). A partir de l'exception, la règle est claire : si les musulmans sont tenus de raccourcir la prière à une seule inclination en contexte de danger, c'est que le minimum requis est de deux inclinaisons en temps normal. Au-delà de ce requis de base, les croyants sont libres de faire le nombre d'inclinaisons qu'ils souhaitent à condition de ne pas faire preuve d'excès de zèle. Toute prosternation additionnelle pratiquée par le Prophète est purement optionnelle, et peut être imitée par le croyant, sans pour autant constituer une obligation religieuse et légale. Šidqī s'appuie également sur l'exemple prophétique pour démontrer sa thèse : le fait que le Prophète se contentait de deux prosternations, à la fois durant son séjour à la Mecque et une partie de son séjour à Médine, représente selon lui « *une preuve que le Prophète s'est contenté de deux prosternations à cette époque pour montrer qu'elles constituaient le minimum requis, puis il en a rajouté ensuite pour montrer que l'ajout était préférable* »¹²⁸⁹. Le fait qu'il se contentait de deux prosternations durant ses voyages, y compris sans danger imminent, montre également que « *si l'ajout de prosternation était obligatoire, cette attitude aurait été considérée comme une négligence, surtout que le Coran ne permettait de restriction qu'en cas de peur de l'ennemi. Mais certains jugent que c'est là la limite visée par le Coran, sans prendre garde à ne pas le contredire. Nous appelons cela « se contenter du devoir » par souci de préserver le statut du Saint Coran, et nous ne considérons pas que cette parole du Tout-puissant, « si vous craignez que les mécréants sèment la discorde parmi vous », constitue une clause sans sens dans le verset précédemment mentionné, comme ceux qui l'affirment conformément à leurs courants* »¹²⁹⁰. De la même façon, Šidqī relève que le Prophète ne s'en tenait point à un nombre précis de prosternations pour toutes les prières, tandis qu'il récitait des versets du Coran à voix haute durant les deux premières prosternations, mais

¹²⁸⁷ Mūḥammad Tawfīq ' Afandī ŠIDQĪ, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, p.516.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p.524.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p.519.

¹²⁹⁰ *Ibid.*

s'en abstenait pour les autres. Ces éléments indiquent que « *l'invariant que nous observons est qu'il n'a jamais prié en deçà de deux prosternations, et qu'il ne s'est jamais astreint à un nombre précis, ce qui confirme fortement ce que nous soutenons*¹²⁹¹ ».

Pour l'aumône légale, la *zakāt*, le raisonnement est similaire : puisque le Coran n'a pas établi de montant précis, il est clair que celui-ci est conçu pour être flexible. Des changements de circonstances, historiques ou géographiques, exigeront alors des changements du montant de l'aumône légale. Pour Şidqī, « *il ne convient alors pas de figer ce qui fut posé aux arabes à cette époque, de telle sorte que nous nous éloignons de la raison et de la droiture. (...) La substance de ce qu'Il en a dit, c'est qu'il faut donner l'aumône, et que celle-ci est prise chez les nantis. Elle consiste donc en dattes de palmiers, en olives et en grenades le jour de leur récolte. A nous d'estimer, à partir de là, que l'aumône en argent doit être prélevée annuellement, puisqu'Il a mentionné également les montants que nous avons cités précédemment*¹²⁹² ».

A propos du pèlerinage enfin, Şidqī estime que les dispositions établies par les savants classiques sont claires dans le Coran. Il précise cependant, au sujet du rite consistant à embrasser la Pierre noire, que le geste n'implique aucune valeur sacrée attribuée à l'objet lui-même, mais plutôt une soumission à Dieu à travers Abraham, qui l'aurait placée à cet endroit pour indiquer le point de départ de la circumambulation. Selon lui, « *ceci est l'une des manifestations de l'adoration et de la soumission au seul Dieu tout-puissant, tout comme celui qui prie pose son visage à terre par soumission à Dieu, tout en sachant que ni la pierre ni la terre n'ont de valeur propre. (...) Le sens de l'adoration ne vient que par le fait de placer le membre le plus noble du corps humain sur ces deux objets misérables en l'honneur de Dieu, de la même manière que les seuils des portes des rois, ou un pan de leurs vêtements, sont embrassés. (...) Malgré tout, le fait d'embrasser n'est pas un des piliers du pèlerinage, et personne n'a jamais affirmé son caractère obligatoire. Il n'est point fait mention de la Pierre noire dans le Saint Coran, comme il n'est point fait mention du puits de Zamzam, ou du fait de boire de son eau. Laissons donc de côté tout ce à quoi appellent les idiots ignorants qui portent atteinte à l'Islam.*¹²⁹³ »

Ces élaborations herméneutiques témoignent donc de l'ambition centrale chez les Coranistes d'ancrer la pensée religieuse dans sa portée contemporaine éminente : les approches

¹²⁹¹ *Ibid.*

¹²⁹² *Ibid.*, p.522.

¹²⁹³ *Ibid.*, p.523.

structuralistes ou contextualistes défendues par ces penseurs convergent ainsi en définitive vers une appréhension du Coran comme texte global, attentive à la dynamique interne de ses significations, et récusant le recours aux corpus des Hadiths comme sources exégétiques indispensables. La vocation universelle de l'islam s'entend également en opposition au ritualisme des Ulémas traditionnalistes : celui-ci tend, par la confusion entre l'espace normatif des hommes (*qanūn*) et celui des prescriptions de Dieu (*dīn*) dans la législation religieuse, à enfermer toute élaboration légale dans une fixité historique rétive à son indispensable ajournement.

Ces discussions révèlent également les évolutions plus générales du rapport au savoir religieux esquissées par les divers réformismes que nous avons parcourus : les classes savantes traditionnelles, que tous les courants réformistes rapportent à des structures légitimatrices des absolutismes politique et religieux, se voient unanimement contester leur monopole. Les appels au retour aux origines du dogme appuient donc une restructuration de la production du savoir religieux. A cet égard, le Coranisme s'affirme, de la même façon que le Traditionnisme, dans la logique littéraliste qui prône le retour à la croyance véritable par une lecture directe des sources scripturaires.

Le dernier mouvement de notre étude entend donc s'intéresser à la formulation traditionniste de l'autorité légale des Hadiths, en contestation directe de l'héritage normatif érigé par les écoles de droit orthodoxes. Dès lors, parmi les thèmes que nous avons évoqués dans notre parcours des mouvements traditionnistes contemporains, il s'agit de nous arrêter maintenant sur celui de la relance de l'*iğtihād* voulue par leurs partisans. La centralité de cette notion dans les réflexions réformistes contemporaines témoigne ainsi du fait que le fondamentalisme, abordé à distance de ses lectures substantialistes et replacé dans la rhétorique de la réforme, rend compte de la vitalité des instances d'interprétation de l'islam. Il nous faut cependant explorer en quels termes cette renégociation du cadre épistémique religieux est entendue : du point de vue Traditionniste, la relance de la Sunna occupe une place centrale dans ce processus, et le paradigme herméneutique littéraliste en est le fer de lance. Sondé depuis le cadre conceptuel de l'autorité - qui mêle politique, théologie et savoir-, le récit religieux commun aux figures du réformisme traditionniste se montre alors comme une nouvelle tradition.

Chapitre 3

Défense de l'autorité normative des Hadiths à travers le prisme dichotomique du *taqlīd* et de l'*iğtihād*

I) Statut légal du *taqlīd* et de l'*iğtihād* :

L'hostilité à l'imitation aveugle (*taqlīd*) s'impose au cœur des thèses du réformisme porté dès la fin du XVIII^e siècle par les écrits des penseurs fondamentalistes en général, et traditionnistes en particulier. La disqualification d'une grande partie de la Tradition interprétative classique par les adeptes et successeurs d'Al-Šawkānī et de Šāh wallī Allāh, et leur utilisation des Hadiths comme ressource centrale dans ce processus, constitue un ébranlement majeur de la structure orthodoxe de la production du savoir religieux. En effet, en dépit du succès des thèses traditionnistes dans la théorie légale (*uṣūl al-fiqh*) qui impose formellement le recours aux Hadiths comme le seul fondement légitime de la Sunna, la méthodologie pratiquée dans le droit positif par les juristes conserve au consensus des savants (*iğmā'*) un rôle prédominant dans le jugement des cas légaux. Comme le spécifie en outre Daniel Brown, « *c'est par le consensus des savants que les opinions concernant l'authenticité de la Sunna elle-même et son interprétation ont été établies*¹²⁹⁴ ». Les élaborations doctrinales des écoles orthodoxes constituent, de ce point de vue, le support véritable de la formulation des normes et pratiques religieuses¹²⁹⁵.

Les assauts traditionnistes à ce *statu quo* se déploient d'abord sur le plan épistémologique : il s'agit, dans ce cadre, de réaffirmer la préséance des sources scripturaires sur les opinions particulières des juristes et les principes généraux de droit des Ecoles dans l'édiction des preuves légales. L'ouvrage traditionniste contemporain le plus influent en la matière est l'épître

¹²⁹⁴ Daniel BROWN, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, op. cit., p.26.

¹²⁹⁵ Les mécanismes légaux élaborés par les écoles doctrinales leur permettent de ce point de vue de modérer leur sujétion théorique aux textes des Hadiths. Pour des exemples de ces mécanismes dans les négociations entre hanbalisme et wahhabisme, voir : Muḥammad AL-ATAWNEH, « Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology », *Islamic Law and Society*, 2011, vol. 18, n° 3/4, pp. 327-355.

« *Risāla fil-taqlīd wal Iğtihād*¹²⁹⁶ » d'Al-Šawkānī, consacré à la réfutation minutieuse des arguments mobilisés par les partisans de défenseurs de l'imitation doctrinale, et à la promotion en retour d'un droit à l'*iğtihād* renouvelé à chaque génération de musulmans. En cherchant à statuer, de manière définitive, du statut légal de l'imitation, Al-Šawkānī définit le *taqlīd* par le biais principal de ses partisans, rapporté à l'indifférence à l'égard de la preuve (*al-dalīl*) textuelle qui doit présider à l'énonciation de chaque jugement légal. Ainsi Al-Šawkānī relève-t-il que « *dans le taqlīd, l'imitateur ne s'enquière ni du Livre de Dieu, ni de la Sunna de son Prophète, mais du maḏhab de son imām seulement* ¹²⁹⁷ ». Cette définition est également reprise, *verbatim*, par Šiddīq Ḥasan Ḥān, qui cite intégralement certains développements de son prédécesseur yéménite dans les chapitres de son ouvrage *Al-dīn al-ḥālīš* consacrés à la question. Il en conclut que tous les membres du corps du savoir religieux, comprenant les spécialistes des Hadiths, les exégètes et les juges, ne peuvent exercer leurs fonctions en étant des imitateurs¹²⁹⁸. L'imitation aveugle est également mise au ban du savoir par Al-Albānī : revenant aux définitions uṣūlistes de l'imitation formulées par Ibn 'abd al-Bar (m.1071) et d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (m.1350), le salafiste traditionniste relève notamment une formule de ce dernier : « *il n'est pas permis de rendre des avis juridiques (fatāwa) selon le taqlīd, car il ne s'agit pas d'une connaissance, et l'émission de jugements sans connaissance est interdite. Il n'y a en effet aucun désaccord entre les gens sur le fait que le taqlīd n'est pas une connaissance, et que l'imitateur ne peut pas être qualifié de savant ('ālim)* ¹²⁹⁹ ».

Les penseurs traditionnistes s'attachent également à démontrer les interprétations biaisées faites par les partisans du *taqlīd* à propos des versets coraniques et de Hadiths du Prophète qu'ils mobilisent à l'appui de leurs thèses. Le verset « *si vous ne savez pas, interrogez les teneurs de l'Edification (ahl al-ḏikr)*¹³⁰⁰ » constitue de ce point de vue un argument récurrent en faveur de la licéité du *taqlīd*, dont les promoteurs estiment que les teneurs du *ḏikr* mentionnés désignent explicitement le corps des savants religieux. Al-Šawkānī précise ainsi que ce verset se rapporte à une question spécifique : les exégètes Ibn Ġarīr al-Ṭabarī (m.923), Al-Baġāwī (m.1122), et Al-Suyūfī (m.1505) ont établi qu'il fut révélé en réfutation des polythéistes qui niaient que

¹²⁹⁶ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.* Pour une traduction anglaise voir: Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, *A Critique of the Ruling of al-taqlīd*, Adnan KARIM (trad.), Birmingham, Dar al-Arqam, 2019.

¹²⁹⁷ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.191.

¹²⁹⁸ Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīš*, *op. cit.*, pp.104-108.

¹²⁹⁹ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, « Al-taqlīd wa ittihāduhu maḏhaban wa dīnan », in *Al-ḥadīth huġġatun bi nafsīhi fī al-'aqā'id wal-aḥkām*, 1, Maktabat al-ma'ārif lil naṣr wal-tawzī', 2005., p.72.

¹³⁰⁰ Coran, 16:43.

Muḥammad puisse être un simple être humain¹³⁰¹. Toutefois, Al-Šawkānī ajoute qu'en « *supposant que le sens du verset renvoie à une question d'ordre général, ceux qu'il est alors commandé de suivre sont les Gens du ḏikr. Le ḏikr renvoie au Livre de Dieu et à la Sunna de son Messager, et rien d'autre. Personne ne peut remettre en doute cette affirmation, car la Loi authentique (al-šarī'a al-muṭahara) provient soit de Dieu, et c'est le saint Coran, [soit] du Prophète, et c'est la sunna authentique. Il n'y a point de troisième voie* ¹³⁰² ». Dans cette lecture, le verset implique l'exact opposé de ce que les partisans du *taqlīd* entendent lorsqu'ils le prennent pour preuve en faveur de l'obligation de s'en remettre aux opinions des savants sans s'enquérir des preuves scripturaires : il s'agit au contraire, comme le formule Al-Šawkānī, d'« *interroger les Gens du ḏikr à propos du ḏikr*¹³⁰³ », soit de demander aux savants religieux les preuves issues du Coran et de la Sunna qui président à chacun de leurs jugements. Les partisans du *taqlīd* mobilisent également le verset « *obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous détenant l'autorité*¹³⁰⁴ », en considérant que les dépositaires de l'autorité sont les Ulémas, et que la nature de cette obéissance renvoie à l'imitation. Al-Šawkānī cite ainsi la suite du verset : « *sivous vous disputez au sujet de quelque chose, renvoyez cela devant Allah et l'Apôtre*¹³⁰⁵ ». Puisque les imams fondateurs et leurs disciples ont de nombreux points de désaccord, la solution pour déterminer les opinions authentiques est donc de s'en référer exclusivement aux textes du Coran et de la Sunna¹³⁰⁶.

En mobilisant les sources scripturaires pour appuyer son hostilité au *taqlīd*, Šiddīq Ḥasan Ḥān cherche également à démontrer que « *si l'on parcourt le Coran et le Hadith intégralement, on n'y trouve pas une lettre qui indique la licéité du taqlīd, et à plus forte raison son obligation* ¹³⁰⁷ ». Il soutient ainsi que les exégèses des versets coraniques « *ceux qui auront, contre la Direction et le Pardon, troqué l'Egarément et le Tourment, qu'est ce qui leur donnera constance contre le Feu ?* ¹³⁰⁸ » et « *quand il leur est dit « Venez à ce qu'Allah a fait descendre et à l'Apôtre ! », ils répondent : « Suffisant pour nous est ce que nous avons trouvé suivi par nos pères*¹³⁰⁹ », sont des preuves en faveur de la « *condamnation des imitateurs, une*

¹³⁰¹ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufid fī adillat al-'iġtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.192.

¹³⁰² *Ibid.*

¹³⁰³ *Ibid.*

¹³⁰⁴ Coran, 4:59. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.114.

¹³⁰⁵ *Ibid.*

¹³⁰⁶ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufid fī adillat al-'iġtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.233.

¹³⁰⁷ Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīš, op. cit.*, p.76.

¹³⁰⁸ Coran, 2:175. Voir Régis BLACHERE, *Le Coran, op. cit.*, p.52.

¹³⁰⁹ Coran, 5 :104. Voir *Ibid.*, p.148.

*proclamation de leur ignorance abyssale, de la corruption inégalée de leur croyance, puisqu'ils ont contredit la preuve par l'imitation*¹³¹⁰». Şiddīq Ḥasan Ḥān affirme également, dans ce sens, que « *quiconque se détourne du Coran et des Hadiths et imite des gens -qui qu'ils soient- s'éloigne du droit chemin* », et en conclut que « *l'obéissance à Dieu « soit l'obéissance à son Livre et à son Prophète (c'est-à-dire suivre ses Hadiths) implique qu'elle ne s'accomplit pas chez celui qui imite autre chose*¹³¹¹ ».

Du point de vue des Hadiths, nous pouvons mentionner deux exemples parmi ceux mentionnés dans la réfutation d'Al-Şawkānī des partisans du *taqlīd* : le premier se rapporte à la déclaration du Prophète « *adhérez à ma Sunna et à la Sunna des califes bien-guidés après moi*¹³¹² », à partir duquel les imitateurs opèrent une analogie (*qiyās*) entre les successeurs du Prophète et les imams des Ecoles orthodoxes. Selon Al-Şawkānī, la prescription d'imiter les califes bien-guidés est donc expressément formulée par le Prophète, et n'implique pas de s'attacher à la Sunna d'un savant parmi les Ulémas, ni de s'en tenir à tout ce qu'un *muğtahid* affirme. Les Hadiths du Prophète accordent en outre une distinction particulière aux Compagnons et califes Abū Bakr et 'Umar, ce qui démontre d'autant plus que l'imitation est spécifique à des autorités particulières, et non pas généralisable aux imams des *madhabs*. Enfin, Al-Şawkānī relève que les tenants de l'imitation n'appliquent pas ce principe aux figures distinguées dans ce Hadith qu'ils prennent pour preuve, et n'hésitent pas à aller à l'encontre de leurs opinions lorsqu'elles ne correspondent pas à celles de leurs *madhabs*. Cette attitude est, plus généralement, symptomatique de l'aveuglement de ces imitateurs qui rejettent « *les textes explicites du Coran et de la Sunna bien-corroborée (al-sunna al-mutawātira) s'ils s'opposent à leurs doctrines*¹³¹³».

Un autre exemple relevé, dans le même horizon, par Al-Şawkānī, est celui du Hadith « *mes Compagnons sont semblables à des étoiles, qu'importe celui que vous suivrez, vous serez bien guidés*¹³¹⁴». Il souligne d'abord la faiblesse de ce récit du point de vue de sa chaîne de transmission, ce qui implique d'emblée qu'il ne peut être pris pour preuve. Cependant, à concéder que ce récit soit authentique, il ne constituerait pas non plus, selon lui, un argument

¹³¹⁰ Şiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, *op. cit.*

¹³¹¹ *Ibid.*

¹³¹² Al-Şawkānī, précise qu'il s'agit d'une partie d'un hadith *ṣaḥīḥ* transmis par al-'Arbāḍ Ibn Sarya. Voir Muḥammad AL-ŞAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-īğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.198.

¹³¹³ *Ibid.* p.199.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p.200.

valable en faveur de la licéité du *taqlīd*, puisque « *le mérite et l'excellence reconnue aux Compagnons ne s'étend pas à d'autres*¹³¹⁵ ». En outre, la narration de ce récit témoigne simplement du fait que les opinions des Compagnons sont conformes à celles du Prophète, dès lors, « *il s'agit d'une forme d'obéissance établie par sa Sunna, c'est-à-dire par une déclaration du Prophète. Ainsi, [en agissant conformément au Hadith], nous ne nous écartons pas de la Sunna du Prophète et nous ne suivrions pas aveuglément un autre que lui*¹³¹⁶ ». Dès lors, les versets coraniques et Hadiths du Prophète à ce sujet renforcent l'idée que le *taqlīd* est une innovation blâmable (*bid'a*)¹³¹⁷. Dans cette perspective, les Traditionnistes critiquent la doctrine du *taqlīd* comme un instrument permettant aux opinions doctrinales des Ecoles d'outrepasser largement les croyances et pratiques initiées par le Prophète et ses Compagnons, afin de s'arroger l'autorité normative exclusivement inhérente aux sources scripturaires.

L'illicéité du *taqlīd* ainsi établie, les Traditionnistes plaident au contraire non seulement pour la possibilité d'ajourner l'*iğtihād* à toutes les époques, mais aussi pour son ouverture à tous les croyants qui disposent des connaissances suffisantes. Dans ce cadre, le débat sur l'opposition entre *taqlīd* et *iğtihād* renvoie à deux solutions adverses proposées à une perception commune du déclin des temps, que nous avons soulignée comme *leit motiv* des élans réformistes : l'argument des partisans du *taqlīd* consiste, de ce côté du débat, à accentuer l'autorité spirituelle des imams fondateurs, inaltérée par l'inexorable effritement spirituel et intellectuel jusqu'au Jugement dernier¹³¹⁸. Dans cette perspective eschatologique, le recours aux autorités du passé au sein de chaque Ecole s'impose comme l'unique diapason du savoir religieux, que les mesures apportées par les savants ultérieurs ne peuvent concurrencer sans engendrer de dissonances majeures. Les développements consacrés par le juriste shafi'ite Al-Ġuwayni (m.1085) dans son ouvrage *Ġiyāt al-umam fī iltiyāt al-zulam* à la possible disparition des *muğtahidūn* depuis la fin de l'époque du Prophète et de ses Compagnons, et plus spécifiquement dans un contexte de dégénération du Califat, témoignent ainsi de cette conception favorable à l'imitation des imams éponymes des quatre Ecoles¹³¹⁹. Comme le souligne Wael Hallaq, à la fin du XI^e siècle s'impose ainsi l'idée, appuyée par des Hadiths

¹³¹⁵ *Ibid.*

¹³¹⁶ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*,p.201.

¹³¹⁷ *Ibid.*,p.192.

¹³¹⁸ Abdul Rahman MUSTAFA, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's critique of Authority in Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.,p.27. ; pour une discussion plus extensive de cet aspect, voir Wael B. HALLAQ, « On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », 1986, n° 63, *Studia Islamica*, pp. 129-141.

¹³¹⁹ Wael B. HALLAQ, « On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », *op. cit.*,p.137.

prophétiques, que l'un des signes de la fin des temps serait la disparition de la connaissance religieuse (*'ilm*)¹³²⁰. Issue du paradigme théologique de la fin du X^e et début du XI^e siècle, cette conception a ensuite trouvé son expression dans le cadre de la théorie légale (*uṣūl al-fiqh*) dès la fin du XII^e siècle, où la figure du *muğtahid* s'impose comme le socle du système légal. Hallaq spécifie dans ce sens que l'absorption de ce motif dans la théorie juridique s'est départies de teneurs théologiques du débat pour l'appréhender en référence à ses enjeux spécifiques :

« *puisque l' iğtihād et les qualifications requises pour sa pratique étaient un ingrédient de base de cette théorie, la discipline des uṣūl al-fiqh n'a emprunté que la question de l'extinction possible des muğtahidūn, indépendamment de son arrière-plan théologique, et a procédé par elle-même à la construction d'argumentations et de réponses pertinentes dans son propre cadre*¹³²¹ ». Les réfutations menées par le juriste hanbalite Ibn 'Aqīl (m.1119) de la thèse d'un savant hanafite qui maintient qu'en l'absence de *muğtahid*, les « portes de la judicature (*bāb al-qaḍā'*) » sont clôturées, rendent ainsi compte de la traduction juridique de cette problématique¹³²².

Du côté des Traditionnistes, cette perception du déclin des temps conduit à mettre en avant, au contraire, la figure du réformateur (*muğadid*) comme étant celle du *muğtahid* : en s'appuyant sur des Hadiths du Prophète qui affirment la persistance constante de la vérité malgré les scissions de la communauté, les savants hanbalites et shafī'ites classiques soutiennent ainsi l'existence de *muğtahidūn* jusqu'au jugement dernier¹³²³. Cet argument se révèle également central dans la légitimation de l'*ijtihād* par les Traditionnistes contemporains: Al-Albānī soutient ainsi que « *parmi les grands fléaux qui affligent les savants musulmans (ḥāṣāt al-muslimīn), et à plus forte raison les profanes ('āmatuhum) » figure la mécompréhension des traditions eschatologiques supposées appuyer la clôture de l' iğtihād et l'obligation du taqlīd. Dans ce processus, savants et profanes ignorent que « le 'ilm célébré dans le Coran et la Sunna est précisément celui des croyances et jugements que ces deux textes portent, et les savants dont ils font l'éloge sont ceux qui maîtrisent ce qui s'y trouve, et non pas ceux qui connaissent les dires des imams et leurs jugements indépendants (iğtihādātihim). (...)*

¹³²⁰ *Ibid.*, p.139.

¹³²¹ *Ibid.*, p.140.

¹³²² *Ibid.*, p.129.

¹³²³ Notamment le Hadith « *Dieu enverra à cette communauté, à l'avènement de chaque siècle, quelqu'un qui reformera sa religion (inna allāh yab'ātu li-haḍīhi al-umma 'alā ra's kull mi'ati sana man yuğaddid lahā 'amru dīnihā)* », Abū Dāwūd, *Sunan*, n°4291. Ella Landau-Tasserou suggère que la fonction de ce Hadith est de garantir la continuité de la religion après la disparition de l'autorité absolue du Prophète. Ella LANDAU-TASSERON, « The « Cyclical Reform »: A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, 1989, n° 70, p.82.

Et de la même manière ils ne peuvent concevoir, lorsqu'ils lisent les Hadiths de la Dernière heure, comme par exemple « le savoir ('ilm) disparaîtra alors, et l'ignorance apparaîtra » qu'il s'agit bien ici de la science du taqlīd, qui confine, comme l'ont montré les dires des imams, à l'ignorance¹³²⁴». La tradition de renouveau (tağdīd) est donc présentée par ces penseurs comme tributaire des savants qui appellent à la réforme, en valorisant l'autorité du Coran et de la Sunna menacée par les innovations blâmables (bida'), en l'occurrence celle du taqlīd¹³²⁵. Dans ce cadre, le réformateur est l'incarnation même du muğtahid.

Par-delà cette légitimation de principe de l'iğtihād, les Traditionnistes défendent également l'idée qu'il n'y a qu'une seule forme d'interprétation personnelle, récusant la complexification des conditions exigées par les tenants des maḏhabs pour atteindre la qualité de muğtahid comme un moyen insidieux de faire prévaloir leurs propres doctrines. Al-Šawkānī prône alors que « l'iğtihād ne se divise pas, et on ne peut exercer son iğtihād sur une question précise que si l'on est capable de l'exercer sur toutes les questions, car l'iğtihād est une qualité obtenue par celui qui dispose d'une vaste connaissance, et non par celui qui ne maîtrise que certaines questions¹³²⁶». En ce qui concerne le corps des savants, le penseur estime que l'étude d'un compendium (muḥtaṣar) de chacune des cinq disciplines religieuses incontournables¹³²⁷ suffit pour rendre un jugement indépendant valable¹³²⁸. Dès lors, cette exigence de connaissance universelle des sciences religieuses, qui aboutit dans l'orthodoxie à dénier le rang de muğtahid à ceux qui ne la possèdent point, est rapportée par Al-Šawkānī à une base cardinale pensée au contraire pour élargir l'accès des savants à l'iğtihād. La connaissance exigée concerne alors les questions fondamentales (al-ma'ārik al-uṣūliya), et donne libre cours à l'iğtihād dans les questions subsidiaires (al-ma'ārik al-furū'iya). S'adressant à un imitateur, Al-Šawkānī affirme ainsi « quiconque connaît la vérité à propos des questions fondamentales la connaîtra sur des questions subsidiaires. Tu le sauras après avoir compris les sciences de l'iğtihād, et tu percevras alors l'absurdité de ce que tu penses actuellement sur la licéité du taqlīd et la division de l'iğtihād. Il te suffit même de consentir à te départir du sectarisme partisan et à daigner entendre ce que j'ai exposé dans ces pages, du début à la fin, pour que ta raison ('aqluka) et ton intelligence (fahmuka) établissent la rectitude de ce que j'avance, avant même que tu

¹³²⁴ Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, « Al-taqlīd wa ittihāduhu maḏhaban wa dīnan », *op. cit.*, p.77.

¹³²⁵ Ella LANDAU-TASSERON, « The « Cyclical Reform »: A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, 1989, n° 70, p.108.

¹³²⁶ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.239.

¹³²⁷ Il est fait allusion ici aux disciplines suivantes : la connaissance des textes du Coran et de la Sunna, des points de consensus, de la langue arabe, des principes de jurisprudence et enfin des conditions de l'abrogation.

¹³²⁸ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.225.

*n'acquies les savoirs de l'iğtihād. L'intellect est une faculté donnée par Dieu à la plupart de Ses adoreurs, et n'est pas l'apanage de privilégiés*¹³²⁹ ». En ce qui concerne les profanes, le Traditionniste estime également que l'argument qui légitime l'imitation comme le moyen de faciliter l'accès à la connaissance religieuse à ceux dont l'étude du savoir religieux n'est pas la spécialité est fallacieux. Selon lui, « *le fait de s'enquérir des preuves est plus simple que le taqlīd, puisque la difficulté de la compréhension des subtilités de la science de la raison (ra'y) est sans commune mesure avec celle de la compréhension du récit (al-riwāya). Ce que nous exigeons des profanes ('awām) allège donc ce que leur demandent les tenants du taqlīd obligatoire, et c'est ce qui a été initié par le Meilleur des siècles, puis le Suivant, puis les Suivant, jusqu'à ce que le Diable introduise le fléau du taqlīd* ¹³³⁰ ».

Şiddīq Ḥasan Ḥān s'attache également, dans la lignée d'Al-Şawkānī, à faire valoir le principe de la facilité (*taysīr*) dans l'approche des sources de la religion. Il relève ainsi l'extrême complexité du jargon juridique spécialisé, tandis qu'une bonne maîtrise de la langue et de la grammaire arabe permet d'appréhender le Livre et la Sunna authentique du Prophète : « *comment se fait-il, écrit-il, que les imitateurs soient capables de trancher et d'émettre des avis juridiques à partir des fatāwa et des ouvrages de droit substantif, avec toutes leurs expressions complexes, longueurs, visées inextricables, multiples divergences, avis et penchants opposés, et se trouvent démunis lorsqu'il s'agit de juger selon ce que Dieu a révélé dans son livre, et dont le Prophète a rendu compte dans son discours, alors qu'il s'agit de versets explicites et de Hadiths clairs ?* ¹³³¹ ».

Dans cet éclairage, Şāh wallī Allāh campe une position plus nuancée sur la dichotomie entre *taqlīd* et *iğtihād*. Dans son traité légal '*Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iğtihād wal-taqlīd*¹³³² qui figure parmi les références contemporaines majeures sur la question, il rejoint ainsi, d'un côté, l'appel des Traditionnistes à la relance de l'interprétation personnelle. Il définit cette activité, dans la lignée des théoriciens classiques du droit (*uṣūliyyun*) comme « *le déploiement d'un effort pour saisir les jugements légaux subsidiaires (al-aḥkām al-şar'īyya al-far'īa), à partir de ses preuves détaillées, qui se rapportent au Livre, à la Sunna, au consensus et à l'analogie*¹³³³ ».

¹³²⁹ *Ibid.*, p.240.

¹³³⁰ *Ibid.*, p.205.

¹³³¹ Şiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, op. cit., p.209.

¹³³² Nous nous appuyerons pour nos développements sur l'édition suivante : Şāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, '*Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iğtihād wal-taqlīd*, Le Caire, Al-maṭba'a al-salafīyya, 1965. Une traduction anglaise est cependant disponible dans Marcia HERMANSEN, *Shah Wali Allah's Treatises on Islamic Law*, Chicago, Fons Vitae, 2011.

¹³³³ Şāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, '*Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iğtihād wal-taqlīd*, op. cit., p.3.

Toutefois, l'*iğtihād* ne se résume pas à l'accord ou au désaccord avec les prédécesseurs, mais se rapporte uniquement à l'attention portée aux preuves scripturaires pour élaborer des jugements légaux. Dans ce contexte, « *penser que celui qui est en accord avec son cheikh sur la plupart des sujets – mais qui connaît pour chaque jugement la preuve (dalīlan) et se sent par cette preuve le cœur et la conscience tranquilles- n'est pas un muğtahid est une erreur. De la même façon, croire qu'il n'y a pas de muğtahid en cette époque, en conséquence de la première présomption, est une erreur* »¹³³⁴. En réalité, les conditions de l'*iğtihād* sont rapportées par Šāh wallī Allāh à quelques disciplines essentielles : « *il est requis [du muğtahid] qu'il maîtrise ce qui, dans la Sunna et le Livre, constitue des jugements (ahkām), les points de consensus (mawāqī' al-iğmā'), les conditions de l'analogie (qiyās), les modalités du raisonnement (al-nazar), la connaissance de l'arabe, de l'abrogé et l'abrogeant, et des catégories de transmetteurs (hāl al-ruwāt). Nul besoin du kalām et du fiqh.* »¹³³⁵. Ces observations sont appuyées les opinions d'Al-Ġazālī et du juriste shafī'ite Al-Bağāwī (m.1122), que le Traditionniste indien cite longuement.

Tout en appelant ainsi à un renouvellement interprétatif du corpus canonique comme obligation religieuse, il adopte cependant, d'un autre côté, l'opinion orthodoxe des *madhabs* qui distingue diverses catégories d'*iğtihād*. Des deux classifications principales en la matière, l'une Hanafite et l'autre Shafī'ite¹³³⁶, Šāh wallī Allāh mobilise la seconde : en s'appuyant sur les considérations d'Al-Bağāwī, il distingue le *muğtahid* absolu (*muṭlaq*) qui réunit toutes les conditions pour exercer un jugement indépendant, l'Affilié (*muntasib*) qui peut exercer son jugement en fonction des principes du *fiqh* déterminés par un *muğtahid* indépendant, le Partisan (*fil-madhab*) qui doit maîtriser à la fois les principes du *fiqh* et les avis juridiques (*fatawas*) des deux catégories précédentes, mais peut, sur certains cas limités, juger de manière indépendante, et enfin le *muğtahid* en matière d'opinions légales (*al-futyā*), qui renvoie à la catégorie la plus faible d'*iğtihād*, dans laquelle le jugement personnel du savant consiste à sélectionner les opinions adaptées parmi celles qui sont disponibles dans son Ecole d'affiliation¹³³⁷. En souscrivant à cette vision formulée par les Shafī'ites des XII^e-XIII^e siècles, Šāh wallī Allāh fait ainsi valoir une solution entre la reconnaissance d'un *iğtihād* absolu spécifique aux fondateurs

¹³³⁴ *Ibid.* p.3.

¹³³⁵ *Ibid.*, p.3-4.

¹³³⁶ L'Ecole hanafite distingue ainsi cinq catégories : *muğtahid fil- šar'*, *muğtahid fil-madhab*, *muğtahid fil-masā'il*, et deux catégories qui relèvent du *taqlīd*, *aṣhāb al-taḥrīğ* et *aṣhāb al-tarğīḥ*. Voir: Abdul Rachid BHAT, « Ijtihad in Islam: an Analysis of Shah Wali-u Allah's Approach », 2012, vol. 12, Insight Islamicus., p.63.

¹³³⁷ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *'Iqd al- ġīd fī ahkām al-iğtihād wal-taqlīd*, op. cit. p.4.

des *maḏhabs* et une accessibilité de cette obligation collective aux savants de la communauté¹³³⁸. Alors que Fazlur Rahman y voit la démonstration d'un élitisme prononcé¹³³⁹, cette ambiguïté de l'attitude du Traditionnisme de Šāh wallī Allāh est expliquée par Ahmad S. Dallal comme une volonté de conciliation entre les différentes traditions de pensée légale de l'Islam, qui cherche moins à condamner l'adhésion aux Ecoles orthodoxes qu'à élargir le droit à l'*iğtihād* trans-partisan pour ceux qui disposent des connaissances fondamentales requises¹³⁴⁰.

Dans cette perspective, le penseur réfute également l'idée d'Ibn Ḥazm selon laquelle le *taqlīd* est interdit absolument¹³⁴¹, et reconnaît à ce principe un rôle limité. Il affirme dans ce sens que le *taqlīd* est autorisé pour les profanes (*‘āmmī*) ou les savants qui n'ont pas de connaissances suffisantes. Il estime ainsi que la forme d'imitation permise est celle de « *l'ignorant des preuves du Livre et de la Sunna [qui] ne peut pas lui-même en dériver des jugements, [et] doit s'en tenir aux dire du faqīh en l'interrogeant sur le jugement adéquat*¹³⁴² ». L'autorité de principe des *maḏhabs* constitue ainsi un garde-fou indispensable pour prévenir les errances des croyances populaires peu familières des sources de la Loi¹³⁴³. En cela, la pensée de Šāh wallī Allāh tempère l'iconoclasme radical défendu par le réformisme traditionniste et s'inscrit dans une démarche trans-partisane inclusive : lui-même de tradition hanafite, il reconnaît cependant, comme nous l'avions souligné précédemment, au *Muwaṭṭa'* de Mālik une dimension majeure dans la pensée religieuse. Sa reconnaissance de la primauté de l'autorité des Hadiths le rapproche quant à elle de la tradition hanbalite¹³⁴⁴, tandis que sa théorie de l'*iğtihād* s'appuie sur les principes développés par le droit shafī'ite. Le *tağdīd* ainsi entendu par le penseur ne s'entend donc pas comme la nécessité absolue de faire table rase des traditions légales diverses, mais comme une volonté de les soumettre à une exigence méthodologique commune.

¹³³⁸ Voir Rudolph PETERS, « Idjtiḥād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam », *Die Welt des Islams*, 1980, vol. 20, n° 3/4, p. 137. ; et Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, op. cit., p.72.

¹³³⁹ Fazlur RAHMAN, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Oxford, 2000, p.203.

¹³⁴⁰ Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, op. cit., p.80.

¹³⁴¹ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Al-Inṣāf fī bayān asbāb al-iḥtilāf*, op. cit., p.97.

¹³⁴² Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *'Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iğtihād wal-taqlīd*, op. cit., p.27.

¹³⁴³ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Al-Inṣāf fī bayān asbāb al-iḥtilāf*, op. cit., p.102.

¹³⁴⁴ Dans son ouvrage théologique de référence, il qualifie ainsi la Science des Hadiths comme « *la colonne vertébrale de toutes les sciences* », in Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Huğğāt allāh al-bāliġa*, op. cit., p.21.

II Critique du fanatisme partisan (*tamađhhub*)

Ce textualisme prôné dans l'approche des sources religieuses scripturaires implique le rejet d'une adhésion de principe à un *mađhab* déterminé, considéré comme le seul dépositaire de la vérité. Al-Šawkānī s'attache ainsi, dialectiquement¹³⁴⁵, à démontrer la vacuité des partisans des *mađhabs* qui prônent que la vérité est détenue par un imam particulier, qu'il s'agit alors d'imiter dans tout ce qu'il affirme. Ce postulat ne peut en effet qu'être affirmé, souligne le penseur, soit par imitation, auquel cas l'imitateur ne peut déterminer quelle est la vérité et qui la détient puisqu'il admet que les preuves légales lui sont hermétiques, soit par l'*iğtihād*, ce qui revient à admettre l'illicéité du *taqlīd*¹³⁴⁶. Dans ces deux configurations, le fait de suivre aveuglément un imam revient à abandonner ce qui est certain pour ce qui est sujet au doute, en somme, à « *remplacer la vérité par une affirmation dont on ne connaît pas la source*¹³⁴⁷ ». En revanche, si l'imitateur affirme que l'imam qu'il suit peut éventuellement commettre des erreurs, le *taqlīd* revient alors à s'enfermer consciemment dans le carcan d'une doctrine qui contient indiscernablement du vrai et du faux, et « *de la prendre pour religion, sans rien en délaisser*¹³⁴⁸ ». Šiddīq Ḥasan Ḥān exprime également la même idée dans son appel à briser la sujétion aux *mađhabs* dans leur prétention à la vérité, en rappelant que les tenants des diverses Ecoles se caractérisent par leurs nombreuses divergences (*iḥtilāf*). Il affirme ainsi : « *tout cela prouve que personne parmi les premiers savants ou leurs successeurs et disciples ne peut affirmer que la vérité réside dans ce qu'affirme un tel au lieu d'un autre, ou qu'un tel a préséance sur l'autre dans son accès à la vérité. Il faut que [le savant], s'il est doté d'intelligence, de savoir et de discernement, renvoie toutes les divergences (mā iḥtalafū fīhi) au Livre de Dieu et à la Sunna de son Prophète*¹³⁴⁹».

Dans cette perspective, les Traditionnistes affichent une condamnation radicale de l'autorité du consensus (*iğmā'*) qui consacre la suprématie de l'opinion sectaire des savants sur la détermination de la valeur légale des sources scripturaires. La discipline de la théorie du droit (*uṣūl al-fiqh*) est rapportée, dans ce système, à une science de la justification, exsangue de sa vocation heuristique initiale attachée à l'élaboration des principes de la Loi en référence aux

¹³⁴⁵ Dans son introduction, Al-Šawkānī affirme en effet que son épître, composé en réponse à un « *savant éminent (al-'ulamā' al-mubarrazīn)* se déploie alors selon l'art dialectique (*ilm al-munāẓra*), Muḥammad AL- ŠAWKĀNĪ, « *Al-qawl al-mufid fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd* », *op. cit.*, p.191.

¹³⁴⁶ *Ibid.*

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p.242.

¹³⁴⁸ *Ibid.*

¹³⁴⁹ Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, *op. cit.*, p.90.

sources scripturaires. Un exemple classique de cette vision est apporté par le juriste hanafite Abū al-Ḥasan Al-Karḥī (m.952), qui affirme dans son épître sur les principes fondamentaux du droit Hanafite que « *tout verset coranique qui va à l'encontre de l'affirmation de l'un de nos membres (ashabina) est vouée à l'abrogation (nask), au taḡīḥ, ou à l'interprétation (ta'wīl) dans le but de la conciliation (al-tawfīq)* »¹³⁵⁰. La même thèse est défendue à l'époque contemporaine par le Deobandi Ḥabīb Aḥmad Kīrānwī qui souligne qu'aucun imitateur ne peut consentir à la faillibilité de son *maḏhab*, puisque le rôle même du *muqallid* est de s'assurer, en évaluant les différentes vues disponibles, que l'opinion majoritaire de son école soit toujours opportune¹³⁵¹.

Al-Albānī résume ainsi la transformation, dans le paradigme du *taqlīd*, de la science légale en discipline apologétique orientée uniquement vers la défense des opinions sectaires : « *le fiqh dans leur conception s'est assimilé à la compréhension des dires des savants contenus dans leurs livres. Ils ne se sont cependant pas contenté de cela, et ont fait la promotion du fanatisme partisan, comme certains d'entre eux le formulent : ' si nous sommes interrogés sur notre maḏhab et les maḏhabs adverses, nous répondons : notre maḏhab est une rectitude qui peut comprendre l'erreur, et le maḏhab de nos adversaires est une erreur qui comprend des rectitudes. Et si nous sommes interrogés sur nos croyances et celles de nos contradicteurs nous affirmons : la vérité réside dans ce que nous soutenons, l'erreur dans ce que nos contempteurs avancent !'* »¹³⁵².

A l'inverse, les opposants traditionnistes du *taqlīd*, classiques et contemporains, appellent à reconsidérer les *uṣūl* comme la discipline par laquelle les Ecritures sont maintenues vivantes pour les générations successives de musulmans. Les Traditionnistes contemporains rappellent ainsi que les imams fondateurs des Ecoles de droit réprouvaient radicalement le principe de l'imitation servile¹³⁵³. Al-Šawkānī, dans son réquisitoire contre la licéité du *taqlīd* érigé en obligation religieuse par consensus, souligne en outre que, selon leur propre système de pensée, l'accord des savants partisans du *taqlīd* à ce sujet ne pourrait tenir lieu d'obligation : en se déniaient la possibilité d'atteindre la catégorie du *muḡtahid*, ils ne peuvent donc prétendre à la validité de leurs opinions, puisque le consensus doit s'appuyer sur les jugements de *muḡtahids*

¹³⁵⁰ Abū al-Ḥasan AL-KARḤĪ, *Al-uṣūl allatī 'alayhā madār furū' al-ḥanafīyyā*, 2^e éd., Le Caire, Maktabat al-ḥānjī, 1994., p.84.

¹³⁵¹ Abdul Rahman MUSTAFA, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's critique of Authority in Islamic Law*, op. cit., p.14.

¹³⁵² Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, « Al-taqlīd wa ittiḥāduhu maḏhaban wa dīnan », op. cit., p.84.

¹³⁵³ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iḡtihād wal-taqlīd », op. cit., pp.215-221 ; Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, op. cit. *Ibid.*, pp.123-136. ; Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-'ALBĀNĪ, « Al-taqlīd wa ittiḥāduhu maḏhaban wa dīnan », op. cit., pp.75-76.

qualifiés¹³⁵⁴. Cet argument fait écho aux débats classiques entre les adversaires du *taqlīd* et ses partisans, notamment dans les écrits du traditionniste Al-Ḍahabī (m.1348), relevant avec ironie la même incohérence dans l'attitude des partisans du *taqlīd* qui prônent la clôture de l'*iğtihād* mais se prononcent volontiers sur des questions de théorie juridique (*uṣūl al-fiqh*)¹³⁵⁵.

Réprouvant la confiscation de toute velléité interprétative par les partisans de ces *maḏhabs*, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān relève également qu'ils ont « *singularisé certains Ulémas parmi les musulmans et s'y sont tenus en matière de religion, en rejetant les autres. Ils sont même allés plus loin, en affirmant que le consensus (iğmā')* se scelle autour de quatre Ulémas de cette nation, que la preuve (*al-ḥuğğa*) se rapporte à eux (...). Puis ils sont allés plus loin en niant le droit à l'*iğtihād* à d'autres qu'eux-mêmes, comme si la loi religieuse leur appartenait à l'exclusion des autres (...) [alors même] qu'il y'a parmi leurs contemporains, leurs prédécesseurs et leurs successeurs, des gens plus dévots qu'eux.¹³⁵⁶». Dans son ouvrage *Qatfu al-ṭamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭar*, le penseur affirme ainsi que « *le consensus contraignant (allaḏī yanḏabīṭ) est celui des ancêtres pieux (al-salaf al-ṣāliḥ), après lesquels les divergences se sont multipliées, et le consensus a disparu en substance, c'est pour cette raison que l'imam Aḥmad et d'autres l'ont renié parmi les Gens de la vérification (ahl al-taḥqīq)*¹³⁵⁷». De ce point de vue, le seul consensus valable s'arrête à celui des Compagnons du Prophète, qui est en substance une émanation directe du modèle prophétique, et celui proclamé par les savants des Ecoles ne constitue qu'une usurpation de l'autorité revenant de droit au Coran et à la Sunna du Prophète¹³⁵⁸.

Les Traditionnistes se rejoignent ainsi sur la dénonciation du fanatisme partisan (*al-ta'aṣṣub al maḏhabī*), qualifié d'innovation blâmable (*bid'a*) : Al-Ṣawkānī rappelle qu'il n'y avait pas de *maḏhab* à l'époque des Compagnons, et qu'ils sont une cause majeure des divisions entre les musulmans¹³⁵⁹. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān déplore également la « *fitna du taqlīd* », « *qui encourage chaque secte à suivre en tout point de religion ce que disent ses savants et à rejeter ce que disent les autres*¹³⁶⁰». Cette attitude aboutit ainsi, en définitive, à ce que « *les partisans de chaque d'un maḏhab se forment en secte indépendante, avec leur Prophète spécifique qui est*

¹³⁵⁴ Muḥammad AL-ṢAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.222.

¹³⁵⁵ Ṣams al-dīn AL-ḌAHABĪ, *Zağl al-'ilm*, Maktabat al-ṣaḥwa al-islāmiyya, 1983., p.41.

¹³⁵⁶ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, *op. cit.*, p.56.

¹³⁵⁷ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Qatfu al-ṭamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭār*, *op. cit.*, p.144.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p.40.

¹³⁵⁹ Muḥammad AL-ṢAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fī adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.*, p.14-17.

¹³⁶⁰ Ṣiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, *op. cit.*, p.56.

le *‘ālim* qu’ils imitent, en affirmant que la Loi religieuse revient à ce qu’il affirme et rien d’autre¹³⁶¹ ». Al-Albānī fait également valoir l’argument récurrent dans les cercles traditionnistes selon lequel la multiplication des divergences (*iḥtilāf*) parmi les tenants des Ecoles, et sa rareté au sein des Ahl al-Hadith, témoigne des effets néfastes de l’imitation aveugle¹³⁶². De ce point de vue, « les sectes (*ṭawā’if*) d’imitateurs ont fait du *taqlīd* une obligation, et une religion à suivre, dont il n’est permis à personne après le quatrième siècle de dévier, sous peine d’être accablé des pires dénominations, et d’être l’objet de cabales acharnées¹³⁶³ ».

La position de Šāh wallī Allāh exprime un rapport plus modéré à l’héritage légal classique sur ce point également, en ce qu’il accepte la légitimité des Ecoles orthodoxe, et soutient que les musulmans doivent les suivre, partant du principe qu’au-delà de ces quatre Ecoles il n’y a point de vérité¹³⁶⁴. Il reconnaît ainsi leur rôle pour la jurisprudence, où l’expérience des prédécesseurs est utile¹³⁶⁵. Le consensus est également un instrument légal légitime, puisque le Prophète a enjoint les croyants à suivre la majorité dans son Hadith « *suivez le groupe majoritaire (itba’ū al-sawād al-’a’ḍam)* »¹³⁶⁶. Šāh wallī Allāh se prononce donc surtout en opposition à l’adhésion obstinée à une doctrine unique, au prix du bon sens et, plus grave encore, de l’obligation d’examiner les sources du Coran et de la Sunna. Il soutient ainsi, non sans résonance avec le principe du *talfīq*, que la vérité peut être recherchée dans tous les *madhabs*¹³⁶⁷.

L’opposition au sectarisme partisan réunit cependant l’ensemble de ces penseurs, du point de vue de l’autorité religieuse, en référence à la transcendance divine dont la Sunna prophétique est une émanation. Les Traditionnistes sont en effet unanimes dans leur condamnation de la sanctification des fondateurs des *madhabs*, qui conduit à leur conférer un accès direct à la connaissance des desseins divins. De fait, l’autorité des Ecoles s’appuie, dans les écrits des partisans du *taqlīd*, sur l’apologie de l’imam éponyme comme figure religieuse de savoir et d’autorité. A partir de l’exemple du *madhab* hanbalite, Nimrod Hurvitz décrit en effet le culte de la piété qui se développe autour de son fondateur et contribue à assoir l’autorité de

¹³⁶¹ *Ibid.*

¹³⁶² Muḥammad Nāsir al-Dīn AL-’ALBĀNĪ, « Al-taqlīd wa ittiḥādūhu maḍhaban wa dīnan », *op. cit.*, p.86.

¹³⁶³ *Ibid.*, p.89.

¹³⁶⁴ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *’Iqd al- ḡīd fī aḥkām al-iḡtihād wal-taqlīd*, *op. cit.*, p.13-16.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p.13.

¹³⁶⁶ *Ibid.*

¹³⁶⁷ Šāh Walli Allāh AL-DIHLAWĪ, *Al-Inṣāf fī bayān asbāb al-iḥtilāf*, *op. cit.*, p.97.

son Ecole¹³⁶⁸. Abdul Rahman Mustafa relève également que des savants tels que le shafi'ite Al-Nawawī (m.1277– 1278) ou le hanbalite Ibn Qudāma (m.1223) se conçoivent comme tributaires à la fois d'une filiation intellectuelle et d'une bénédiction spirituelle (*tabarruk*) qui remontent aux fondateurs de leurs Ecoles respectives¹³⁶⁹. Cette double orientation renvoie précisément, selon George Makdisi, au sens de l'esprit d'appartenance véhiculée par la notion de disciple (*aṣḥāb*) constitutive de l'autorité des *madhabs*¹³⁷⁰.

Ce processus passe également par l'absorption, dans la rhétorique des partisans du *taqlīd*, de notions caractéristiques de la piété soufie. Cet aspect trouve une illustration particulière dans les écrits d'Al- Ša' rānī (m.1565), savant mystique d'obédience shafi'ite, qui considère les *muğtahidūn* comme les héritiers du Prophète, aptes à faire advenir de nouvelles lois et à en abroger d'autres¹³⁷¹. Les Ecoles de droit font ainsi usage des concepts mystiques de la faculté d'appréciation intuitive de l'expérience (*dawq*) ou du Dévoilement (*kāṣf*) comme arguments pour caractériser le processus d'élaboration légale impliqué par l'*ijtihād*, ce qui témoigne pour Samuela Pagani de « l'interaction entre les modèles d'autorité 'ésotérique' et 'exotérique', par laquelle la figure spirituelle du maître et celle du professeur de droit s'influencent mutuellement¹³⁷² ». Jonathan E. Brockopp analyse ainsi « l'autorité charismatique » qui se développe aux premières étapes de la systématisation du droit musulman, en constatant que « parmi les différentes écoles de droit en Islam, une seule, l'Ecolezahirite, est nommée en référence à une méthode d'analyse légale ; toutes les autres sont organisées à la manière des ordres Soufis : sur la base de l'allégeance personnelle¹³⁷³ ». Ce processus conduit selon lui à la sanctification de l'éponyme, fondée notamment sur des biographies hagiographiques. Comme le formule Abdul Rahman Mustafa, « l'art ou la science de l'*ijtihād* n'est pas, dans cette perspective, quelque chose à apprendre mais plutôt à expérimenter, à la manière de la gnose divine expérimentée dans la pensée Soufie¹³⁷⁴ ». Les écrits des hanafites contemporains affiliés au mouvement Deobandi comme Zafar 'Uthmānī

¹³⁶⁸ Nimrod HURVITZ, « Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Ḥanbalī Madhhab », *Islamic Law and Society*, 2000, vol. 7, n° 1, pp. 37-64.

¹³⁶⁹ Abdul Rahman MUSTAFA, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's critique of Authority in Islamic Law*, op. cit.,p.22.

¹³⁷⁰ George MAKDISI, « The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History », *International Journal of Middle East Studies*, 1979, vol. 10, n° 1, p.6.

¹³⁷¹ Samuela PAGANI, « The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in 'Abd al-Wahhāb al-Sha' rānī's al-Mīzān al-Kubrā », 2004, vol. 11, n° 2, *Islamic Law and Society*,p.212.

¹³⁷² *Ibid.*,p.207.

¹³⁷³ Jonathan E. BROCKOPP, « Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law », *Comparative Islamic Studies*, 2005, vol. 1, n° 2, p. 130.

¹³⁷⁴ Abdul Rahman MUSTAFA, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's critique of Authority in Islamic Law*, op. cit.p.24.

(m.1974) et Ḥabīb Aḥmad Kīrānwī perpétuent ce point de vue, en soutenant que *le choix des imitateurs de s'appuyer sur un imam de référence n'implique pas de preuve légale particulière mais « une inclination du cœur* ¹³⁷⁵ ».

Dans ce cadre, les adversaires traditionnistes du *taqlīd* critiquent ce processus qu'ils assimilent à un culte de la personnalité du fondateur. Les tenants contemporains de ce mouvement accentuent au contraire la tendance des premiers cercles traditionnistes à construire l'autorité de leurs membres sur la référence première au Prophète, à laquelle aucune figure savante ne peut se mesurer. Ce principe implique également de considérer l'autorité des interprètes de l'esprit et des implications de la Loi principalement par la rectitude de leur démarche légale, c'est-à-dire par leur propension à rechercher les réponses dans les Hadīths du Prophète. Šāh wallī Allāh porte ainsi un jugement réprobateur sur le sectarisme fanatique qui revient à considérer, au sein de chaque Ecole, son imam fondateur comme infaillible (*ma 'šūm*) au même titre que le Prophète¹³⁷⁶. Le *taqlīd* proscrit s'applique ainsi également à la sacralisation de l'opinion des juristes : il consiste dans ce cas, de la part de l'imitateur, « à penser que le *faqīh* a atteint la vérité ultime et n'est pas sujet à l'erreur, de telle sorte que si on lui présente un *hadīth ṣaḥīḥ* qui va à l'encontre de son opinion, il se tient tout de même à cette opinion, ainsi convaincu que le *taqlīd* est une obligation religieuse qui lui fut assignée par dieu (*kallaḥahu allāh bi-maqālatihī*)¹³⁷⁷ ».

Šiddīq Ḥasan Ḥān oriente également son propos sur un rejet de la légitimité particulière accordée aux imams fondateurs des quatre Ecoles par leurs disciples, estimant que celle-ci ne se justifie ni par leur érudition, ni leur foi, ni par leur proximité avec l'époque du Prophète : « si leur distinction est liée à l'antériorité de leur époque, alors les Compagnons et les Suivants, qui les précèdent, sont plus dignes de cette distinction que leurs successeurs, comme le montre le Hadīth « le meilleur des siècles est le mien, puis celui des Suivants, et de leurs Suivants. ¹³⁷⁸ ». Il poursuit cependant cette orientation dans une direction plus radicale, et appelle à délaissier l'imitation qui est « une forme d'adoration et d'imploration qui n'est pas orientée vers Dieu, une poursuite d'illusions. Et qui suit l'illusion en devient l'adepte¹³⁷⁹ ». Šiddīq Ḥasan Ḥān

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p.25.

¹³⁷⁶ Šāh Wallī Allāh AL-DIHLAWĪ, *'Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iġtihād wal-taqlīd*, *op. cit.*, p.24- 28.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, p.28.

¹³⁷⁸ Šiddīq Ḥasan Ḥān, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, n°4, *op. cit.* p.57.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, p.74.

fait ainsi du *taqlīd* un acte associationniste (*Širk*) qui va à l'encontre de l'unicité divine, motif pour lequel, précise-t-il, Ibn Ḥazm l'a interdit¹³⁸⁰.

III) Distinction entre *taqlīd* et *ittibā'*

Pour les traditionnistes partisans de l'interdiction de l'imitation aveugle dans l'absolu, qu'elle concerne les savants ou les profanes, la réalité des aptitudes inégales des croyants face à la connaissance des sources scripturaires donne lieu à une élaboration originale dans l'opposition, par ailleurs abordée sur le mode dichotomique, entre l'imitation aveugle et le jugement indépendant. La distinction entre *taqlīd* et *ittibā'* fait, dans ce cadre, figure de *leit motiv* de ce courant réformiste. Dans cette perspective, l'*ittibā'* consiste en l'émulation d'un modèle valable : les croyants sont encouragés à s'enquérir auprès des savants religieux de leurs sources textuelles (*riwāyatuhum*), sur la base desquelles l'action ou le jugement conformes à la volonté divine peuvent être entrepris, en ignorant les opinions doctrinales ou personnelles préétablies des savants. Cette distinction entre deux formes d'émulation remonte de fait aux origines de la systématisation légale des sources de la connaissance religieuse. En effet, le paradigme qui a dominé le discours légal sunnite requiert des savants qualifiés à la tâche de suivre leur propre jugement indépendant, et permet aux juristes imitateurs de suivre, sans les vérifier, les règles édictées par des savants antérieurs. Ce processus permet ainsi aux premiers savants shafi'ites d'adopter l'herméneutique légale établie par leur maître, sans toutefois remettre en cause ses élaborations substantives¹³⁸¹. La fixation conceptuelle du terme «*taqlīd*» par la génération d'Abū ya'qūb al-Buwaytī (m.946) et d'Al-Muzanī (m.877) est alors accompagnée, presque au même moment, par la conceptualisation de l'*ittibā'* par Ibn Ḥanbal en tant qu'alternative heuristique¹³⁸². Dès lors, la distinction claire entre l'imitation d'un précédent illégitime et l'imitation vérifiée par les preuves scripturaires se cristallise comme motif central des vives polémiques autour du rôle des textes sacrés et de l'autorité légale dans la construction des doctrines légales. Dans cet éclairage, le spectre de l'herméneutique scripturaliste trouve sa formulation la plus radicale avec Ibn Ḥazm, qui refuse toute gradation

¹³⁸⁰ Ṣiddīq Ḥasan ḤAN, *Al-dīn al-ḥālīṣ*, op. cit. p.75.

¹³⁸¹ Ahmed EL-SHAMSU, « Rethinking « Taqlīd » in the Early Shāfi'ī School », *Journal of the American Oriental Society*, 2008, vol. 128, n° 1, pp. 9-10.

¹³⁸² Ahmed Fekry IBRAHIM, « Rethinking the Taqlīd–Ijtihād Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach », *Journal of the American Oriental Society*, 2016, vol. 136, n° 2, pp. 295-296.

dans la dichotomie entre la *taqlīd* proscrit et l'*iğtihād* obligatoire, selon les mêmes termes, pour les savants et les profanes¹³⁸³.

Ce débat se poursuit à l'époque contemporaine, notamment à travers les travaux d'Al-Šawkānī, qui suit de près le littéralisme radical d'Ibn Ḥazm dans sa conception de l'*iğtihād*, mais adhère à la position médiane initiée par l'école d'Ibn Ḥanbal, en distinguant l'*ittibā'* comme forme spécifique d'exercice du jugement indépendant. Le Traditionniste interpelle ainsi ses coreligionnaires : « *interrogez les ahl al-ḍikr à propos du ḍikr: soit le livre de Dieu et la Sunna de son Prophète, puis agissez en conséquence, laissez de côté les avis des hommes et les on-dit* », rappelant en outre que « *l'imitateur n'est imitateur que s'il ne s'enquiert pas de la preuve. Si toutefois il demande la preuve, il n'est plus imitateur* ¹³⁸⁴ ». De la sorte, l'émulation de l'opinion des figures d'autorité religieuse n'est proscrite que lorsqu'elle fait l'économie de l'examen des preuves textuelles issues du Coran et de la Sunna du Prophète. Dans cette perspective, si la majorité des musulmans n'a pas les connaissances nécessaires pour être qualifié de *muğtahid*, son devoir est de s'assurer que les décisions des savants sont appuyées par des preuves issues du Coran et de la Sunna. A ce titre, si le savant se trompe dans son jugement, puisque tout *iğtihād* est faillible, le profane n'en est point responsable¹³⁸⁵.

Cette distinction est également appuyée, à plusieurs reprises, dans les chapitres consacrés par Şiddīq Ḥasan Ḥān à la réfutation de l'imitation aveugle¹³⁸⁶. Le Traditionniste résume ainsi qu'« *il n'est permis à personne d'imiter qui que ce soit, à moins que son dire ne soit en concordance avec les dires du prophète infaillible de l'erreur* ¹³⁸⁷ ». S'appuyant sur les exégèses du verset « *si vous ne savez pas, interrogez les teneurs de l'Edification (ahl al-ḍikr)* » cité précédemment, il souligne que l'obéissance ici due renvoie bien à l'*ittibā'* et non pas au *taqlīd*, puisqu'elle implique de s'assurer des preuves du Coran et de la Sunna¹³⁸⁸. Il relève également que cette distinction fut effectuée par Ibn Ḥanbal, dans une tradition rapportée par Abu Dāwūd¹³⁸⁹.

¹³⁸³ *Ibid.*, pp.299-301.

¹³⁸⁴ Muḥammad AL-ŠAWKĀNĪ, « Al-qawl al-mufīd fi adillat al-'iğtihād wal-taqlīd », *op. cit.* p.194.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p.198.

¹³⁸⁶ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīş*, n°4, *op. cit.* p.104-118-199.

¹³⁸⁷ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīş*, n°3, *op. cit.* p.30.

¹³⁸⁸ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Al-dīn al-ḥālīş*, n°4, *op. cit.* p.178.

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p.202.

Le thème de l'opposition du *taqlīd* et de l'*iğtihād* dessine ainsi les traits d'un Traditionnisme qui emprunte à diverses traditions. Pour Al-Šawkānī et Šiddīq Hasan Ḥān, l'affiliation explicite aux idées d'Ibn Ḥazm concernant la proscription absolue du *taqlīd* ne résiste pas à la prise en compte d'un principe de réalité herméneutique, qui conduit à adouber les positions médianes hanbalites sur l'injonction d'appréhender directement les textes canoniques: ils mettent ainsi l'accent sur la primauté absolue du précédent normatif prophétique, en reconnaissant l'*ittibā'* comme une forme d'*iğtihād*. Leur propos s'oriente ainsi, principalement, vers une opposition marquée à l'imitation aveugle comme principe d'assignation à une autorité institutionnelle inébranlable. Cette vive orientation anti-*maḏhab* est également centrale dans le salafisme traditionniste, et participe de l'autoreprésentation d'Al-Albānī en tant que savant autodidacte, qui ne doit son autorité religieuse à aucune affiliation personnelle ou doctrinale. Ce positionnement de défiance institutionnelle, qui lui vaut l'hostilité des autres mouvances de l'Islam et des instances religieuses d'Arabie Saoudite, souscrit cependant aux tendances des *maḏhabs* à reconnaître l'autorité du *taqlīd* pour les profanes. L'ambivalence de l'attitude d'Al-Albānī à l'égard du *taqlīd* souligne ainsi l'enjeu d'autorité épistémique majeur qui préside aux tensions autour de l'interprétation des sources canoniques : comme le formule J. Brown, « *les Traditionnalistes ne s'opposent pas nécessairement aux opinions inconventionnelles trouvées dans le Salafisme, mais principalement à leur méthodologie, qui menace leur autorité savante et leurs institutions*¹³⁹⁰ ». La vision de Šāh Wallī Allāh parachève enfin les nuances traditionnistes sur ces questions : tout en prônant la relance de l'*iğtihād* comme obligation religieuse, en rétablissant le lien direct entre les Hadiths prophétiques et les jugements légaux, et en rejetant l'affiliation obstinée à une école particulière au mépris de la recherche de la vérité, le penseur n'exclut pas, contrairement aux autres Traditionnistes étudiés, le patrimoine interprétatif des Ecoles du giron du savoir religieux. Empruntant au contraire aux diverses instances interprétatives de l'Islam, le compromis de Šāh Wallī Allāh doit certainement à l'empreinte de la pensée soufie, représentée par la tendance du penseur à promouvoir l'harmonisation et la balance entre les différentes traditions, dans lesquelles les divergences (*iḥtilāf*) doivent être outrepassées pour s'inscrire dans un processus de progrès spirituel¹³⁹¹. Ce concept d'équilibre des savoirs constitue plus généralement, selon Wallī Allāh, l'un des aspects du besoin humain de religion : ce n'est qu'à travers les sciences

¹³⁹⁰ Jonathan A. C. BROWN, *Misquoting Muḥammad: the challenge and choices of interpreting the Prophet's legacy*, London, Oneworld, 2014., p.7.

¹³⁹¹ Maria K. Hermansen précise ainsi que cette idée "s'inscrit dans une longue tradition de la pensée soufie", in Marcia K. HERMANSEN, « Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation », *Journal of Near Eastern Studies*, 1988, vol. 47, n° 1, p.4.

religieuses et la loi divine que la possibilité d'une harmonisation spirituelle s'entend¹³⁹². La réconciliation des divergences (*taṭbīq*) est donc mise au service de la pensée traditionniste, qui en rejette les aspects sacralisateurs à l'égard des imams et des Ecoles de droit orthodoxe, et la rend tributaire d'un retour aux sources scripturaires¹³⁹³.

Ce débat autour de la polarisation entre la confrontation directe des sources et l'autorité médiate de ses interprètes ne se confine donc pas à l'opposition entre deux théories légales divergentes mais se rapporte également à des perceptions rivales de l'incarnation de la piété, du savoir et de l'autorité prophétiques, en somme, à des formes adverses de religiosité.

¹³⁹² *Ibid.*,p.6.

¹³⁹³ Nous pouvons percevoir ici l'orientation résolument traditionniste de cette pensée en la confrontant à la solution formulée par Al-Ša'rānī, qui oriente le concept de balance (*mizān*) vers la valorisation du *taqlīd*: l'imitation est, dans ce cadre, un processus historique dynamique dans lequel les savants religieux exotériques sont présentés comme les héritiers du Prophète. Voir Samuela PAGANI, « The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhibin 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī's al-Mizān al-Kubrā », *op. cit.*,p.205.

Conclusion générale

Notre étude a donc cherché à appréhender les approches critiques de la Tradition prophétique à l'époque contemporaine, et de mettre en lumière les mécanismes d'appropriation, de réorientation ou de rejet qui en découlent. Alors que le parcours historique du concept de Sunna retrace les processus théologico-politiques qui ont abouti à son institutionnalisation en tant que source normative indissociable de l'orthodoxie sunnite, sa mobilisation au sein d'approches réformistes concurrentes met en lumière les défis posés à la normativité religieuse contemporaine et à ses structures d'autorité.

Dans ce cadre, le Traditionnisme fait du retour à la Sunna la clé de voûte d'une matrice identitaire centrée sur la référence au texte prophétique. Le recours à certains Hadiths fondateurs, comme celui de la Secte du Salut, ou du Meilleur des siècles, met alors en jeu la perpétuation de la mémoire sacrée de l'Islam, et participe à créer un paysage narratif canonique fondé sur un retour tant exclusif que sélectif aux corpus de la Sunna. Ce récit maintient son efficacité par sa mise en actes, en adossant les frontières de la foi et de l'hérésie à l'observation ou au bannissement de pratiques religieuses choisies pour accentuer la démarcation rituelle exclusiviste du Traditionnisme. L'ordre transcendant forgé autour des concepts d'associationisme, d'hérésie, d'innovation blâmable, s'applique donc à l'ordre social par la norme rituelle issue des Hadiths, et enracine le capital d'autorité que revendiquent les penseurs de ce courant dans la définition de l'orthodoxie. Ce mécanisme de confiscation de la référence au Prophète, focalisé sur le rite, se parachève enfin par la constitution d'un univers référentiel canonique : l'identité traditionniste s'appuie alors sur la canonisation d'un corpus de doctrines représentatif, qui intègre des figures autorisées de la pensée religieuse dans le récit moral de l'histoire salafiste.

Le discours savant autour de l'authenticité de la littérature des Hadiths illustre particulièrement l'enjeu d'opposition qui guide l'épistémologie traditionniste : la problématique historiographique, portée par l'érudition orientaliste et par les mouvements réformistes critiques, donne lieu à la défense d'une épistémologie du témoignage qui rend nécessaire le recours aux Hadiths dans la fondation des savoirs humains. Le paradigme de l'*isnād* est alors érigé en principe fondateur par essence de la certitude du savoir. Orientée à l'encontre des *madhab*-s, la réaction Traditionniste met en avant une éthique savante qui porte son dépositaire en vicaire du Prophète et des Compagnons, et ses méthodes de réflexion en

garantie de l'authenticité du savoir. L'objectif est double : il s'agit à la fois de subsumer toutes les appartenances doctrinales sous l'autorité de la preuve textuelle, et de contester aux savants affiliés au *madhab*-s l'apanage de l'édiction de la norme légale. Le premier aspect passe par la sujétion des méthodes de raisonnement du *qiyās* et de l'*iğtihād* à un nécessaire appui textuel issu du Coran ou des Hadiths. Le second s'illustre par le rejet de l'érudition classique des écoles de droit, au profit d'un adossement de la croyance légitime à l'arsenal épistémologique établi par les générations successives de Traditionnistes afin de garantir l'authenticité des sources sacrées. Le poids du consensus (*iğmā'*), par lequel les savants des *madhab*-s s'accordent le droit de désigner ce qu'est l'islam, est écarté au profit d'une faculté expérimentale des Ahl al-Hadith, en somme, d'une subjectivité experte qui tient lieu d'objectivité. Dès lors, le Traditionniste est le seul médiateur de l'héritage prophétique : les épineuses questions de l'authenticité des Hadiths *āḥād*-s et de la réalité effective du concept de *tawātur* sont alors l'occasion d'affirmer la précellence de l'érudition centrée sur les Hadiths, à travers laquelle la notion d'*iğmā'*, déniée aux écoles de droit, est reconnue aux savants traditionnistes. Le processus aboutit, à terme, à l'auto-canonisation du consensus de la communauté savante traditionniste, auquel est accordé le statut de connaissance certaine. Ces principes épistémologiques confèrent à la Sunna sa pleine valeur normative, et en font le principe fondateur de la loi et de la foi : dans ce cadre, l'adhésion sans réserve au contenu (*matn*) des Hadiths jugés authentiques est affirmé comme marqueur de rectitude de la croyance. L'examen interne du dire prophétique, s'il est appliqué sporadiquement, n'est donc pas envisagé comme un critère discriminant en propre, et reste adossé au principal examen de l'*isnād*. De la même façon que le dire authentique du Prophète est en lui-même une preuve irréfutable, dont la validation est indépendante de tout examen rationnel, l'autorité du savoir traditionniste prime alors sur toutes les autres sciences lorsqu'il s'agit de statuer de l'authenticité de la Sunna.

Du point de vue de l'autorité des sources scripturaires, l'élévation de la parole prophétique au rang de Révélation, couplée à la sacralisation des opinions personnelles du Prophète, constitue le socle théologique par lequel se défend l'autonomie législative de plein droit de la Sunna. Du débat sur l'autorité des Hadiths découle celui de la désignation de ses interprètes : le topos de la relance de l'*iğtihād* prend alors une vive coloration anti-*madhab*, tandis que l'*ittibā'* est promu, par opposition au *taqlīd*, comme modèle d'émulation valable puisqu'il accorde la primauté au précédent prophétique. C'est donc la relance de la Sunna, menée par les spécialistes de son savoir, qui se place au cœur de la rhétorique de la réforme :

émerge alors la figure du *muğtahid*, qui se confond avec celle du Traditionniste, comme autorité paradigmatique du renouveau de la pensée religieuse.

L'approche réformiste critique, étudiée du point de vue des représentants de la *Salafiyya* moderniste et du Coranisme, met quant à elle en avant la pluralité des réflexions sur la portée et les limites du concept de Sunna. La distinction conceptuelle fondamentale entre la Sunna comme concept pratique et évolutif, et les Hadiths comme corpus textuel figé, permet alors de dissocier la fécondité de la Tradition de la problématique de l'historicité des corpus de Hadiths. Par la restriction de sa portée normative aux pratiques transmises indépendamment des corpus de Hadiths, par son association avec l'élaboration normative communautaire renouvelée à chaque génération, ou encore par sa réconciliation, à la lumière de ses occurrences coraniques, avec les principes d'obsolescence et de changement, la critique de la notion de Sunna est donc orientée vers la perception d'une tradition vivante. Le paradigme scripturaliste, restreint par les Coranistes à l'autorité du Coran seulement, écarte pour ce faire à la fois la tradition interprétative des *madhab*-s et la sacralisation des corpus de la Sunna revendiquée par les Traditionnistes : il cherche ainsi à repenser les fondements cognitifs, théologiques et épistémologiques de la Tradition, afin d'en faire un principe herméneutique actif.

Dans sa dimension épistémologique, la pensée critique contemporaine met également en jeu la question de la rationalité des croyances religieuses. L'attention portée à l'historicité de la littérature des Hadiths se concentre sur le problème de la codification de la Sunna : par le rappel de l'interdiction du *tadwīn* formulée dans la Tradition elle-même, l'asymétrie fondatrice entre l'autorité normative du Coran et celle de la Sunna soutient donc l'idée que les Hadiths ne peuvent constituer le fondement scientifique d'un rattachement éthico-légal à l'époque sacralisée du Prophète. A travers la mise en avant des limites de la transmission mnémonique oralisante, la focalisation sur les forgeries, la négation de la réalité du *tawātur* dans les corpus de Sunna, et l'exclusion radicale des Hadiths *āḥād* au nom de l'exigence de certitude dans le dogme religieux, émerge en définitive l'exigence d'une validation rationnelle de la croyance. Dans ce cadre, l'examen interne des Hadiths est appelé à s'imposer comme critère premier de la validation des Hadiths, en lui reconnaissant des principes propres de discrimination des traditions par-delà la seule question de l'*isnād* : les récits contradictoires avec les données des sciences, de l'histoire ou les principes coraniques ont vocation à être rejetés en dépit de la solidité de leur chaîne de transmission et de la probité de leurs transmetteurs. L'autorité accordée de plein droit au canon traditionniste est donc reniée par sa confrontation à des critères

externes de validation, comme par la mise en lumière de contradictions internes entre les dires attribués au Prophète.

Enfin, la dimension théologique du débat remet en question l'étendue de l'autorité religieuse du Prophète, et l'incidence normative des dires qui lui sont attribués. Par le rejet de l'idée d'une double révélation, et la restriction de l'infailibilité prophétique à la transmission du Message divin, les penseurs réformistes proposent une prophétologie orientée vers le rôle socio-politique de Muḥammad, et réduisent sa dimension de législateur religieux. Son autorité normative séculière est alors circonscrite à sa seule époque, et exclue de la sphère des obligations légales sacrées. De ce point de vue, toute règle religieuse contraignante doit être nécessairement justifiée par une preuve issue du Coran. A rebours de l'idée d'une interdépendance organique entre les deux sources scripturaires de l'islam, les penseurs réformistes critiques plaident pour la subordination de la Sunna au Coran, voire pour la négation complète du rôle normatif des Hadiths au profit d'une herméneutique exclusivement coranique. Dans ce cadre, les genres classiques de l'exégèse fondée sur les Hadiths, comme les circonstances de la Révélation, sont rapportés à des sciences obsolètes, appelées à être renouvelées et ouvertes aux savoirs contemporains. Cette lecture rend alors possible la révision de normes et pratiques religieuses fondées sur des conceptions théologico-légales obsolètes de la Sunna.

Notre étude s'est donc placée à l'intérieur des mouvements qui repensent la place de la Sunna dans la normativité contemporaine. Nous avons voulu en donner une analyse immanente, en nous fondant sur les structures argumentatives internes des approches abordées. Une fois ces logiques reconstituées, certaines remarques peuvent être formulées :

Il apparaît, d'abord, que l'appel à la Sunna prophétique est issu d'un mouvement de contestation, qui a pour but ultime de trouver une légitimité d'institution. A travers le recours au récit des origines, envisagé comme une réaction aux doctrines devenues symbole de sclérose, se joue donc principalement la fondation d'une nouvelle légitimité. Ce faisant, les modalités de revendications et de confiscation de l'autorité religieuse mises en œuvre amènent à nuancer les prétentions à la réforme ou à la restructuration épistémologique du savoir : si la démarche traditionniste se réclame d'un unique retour légitime à un corpus normatif inaltérable qu'il s'agit de conserver, elle relève en pratique d'un réagencement de ce corpus à travers des procédés qui reprennent les mécanismes d'autorité auxquels elle s'oppose. Le processus est donc davantage celui d'une substitution : celle du modèle du Prophète et des *Salaf* aux tenants

des écoles juridiques comme norme de l'autorité religieuse, celle des Hadiths aux doctrines légales comme clé de voûte de nouvelles constructions intellectuelles et de leurs usages idéologiques, et celle enfin d'un canon référentiel traditionniste à l'édifice théorique et substantif du *fiqh* classique.

Ensuite, l'impact concret du mouvement coraniste, auquel notre étude a sciemment accordé une place majeure en tant que proposition concurrente du Salafisme traditionniste, reste néanmoins limité : par-delà quelques exceptions notables, le mouvement ne peut être pleinement considéré comme une approche représentative de la normativité islamique contemporaine. Comme l'a relevé D. Brown, les rares expressions politiques qu'il a trouvées, principalement confinées aux débats constitutionnels pakistanais en 1962¹³⁹⁴, ne sont pas parvenues à s'installer durablement. Cependant, la portée de ses questionnements dépasse à la fois le succès limité de ses thèses, et le cadre spécifique des réponses qu'il y apporte : en battant en brèche certaines conceptions rapportant l'islam à une structure normative focalisée sur le rite, adossée à l'autorité intemporelle des textes de la Tradition, et dépendante d'une science des Hadiths élevée en champ sacré du savoir islamique, la pensée coraniste ouvre des perspectives fécondes face à l'univocité actuelle des discours qui s'érigent en gardiens du dogme.

¹³⁹⁴ Suite au coup d'Etat militaire d'Ayyūb Ḥān survenu en 1958, le terme Sunna fut retiré provisoirement de la constitution pakistanaise introduite en Mars 1962 : les références faites dans la constitution précédente au « Saint Coran et la Sunna » furent remplacées par celle à « l'islam », suscitant de vives oppositions de la part des savants religieux traditionnalistes. Voir Daniel W. BROWN, *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*, Wiley Blackwell., The Wiley Blackwell Companion to Religion, 2020., p.326.

Index

A

Abbès Makram, 6, 7, 153
‘Abd al-Ġabbār Ibn Aḥmad, 275
‘Abduh Muḥammad, 100, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 143, 155, 194, 231, 239, 240, 252, 287, 289, 290
Abdul Rahman Mustafa, 330, 337, 340
Açikgenç Alparslan, 142
Abrahamov Binyamin, 62, 279, 280
Abū Rayya Maḥmūd, 40, 145, 155, 170, 174, 175, 176
Abū Şahba Muḥammad Ibn Muḥammad, 179, 185, 211, 265, 266, 283, 284, 285, 286
Abū Yūsuf, 27, 34, 173, 314
Ahmad Aziz, 74, 141, 240
Ait-Yahya Aïssam, 105
Akouri Mouna A., 149
Al-Albānī Naşir al-dīn, 99, 114, 189, 193, 198, 217, 218, 219, 220, 230, 233, 250, 251, 252, 283, 284, 286
Al-‘Asqalānī Ibn Ḥaġar, 113, 183, 187, 192, 219
Al-Baġdādī Al-Ḥātib, 169, 178, 184, 187, 188, 219, 238
Al-Bannā Ğamāl, 41, 42, 88, 149, 150, 155, 174, 175, 176, 177, 193, 194, 196, 201, 202, 203, 206, 207, 213, 228, 229, 232, 234, 240, 241, 245, 247, 248, 287, 293, 312, 313, 314
Al-Baydāwī Nāsir al-dīn, 277, 278
Al-Biṣrī Ṭaha, 144, 179, 180, 181, 209, 211, 212, 264
Al-Buḥārī Muḥammad, 47, 82, 86, 99, 117, 145, 175, 180, 181, 191, 210, 211, 213, 214, 219, 220, 230, 246, 291
Al-Būṭī Muḥammad Sa‘īd Ramadān, 57, 100
Al-Ḍahabī Şams al-dīn, 178, 183, 184, 188, 218, 219, 338
Al-Ġazālī Abū al-Ḥāmid, 59, 73, 201, 260, 261, 262, 280, 282, 334
Al-Karḥī Abū al-Ḥasan, 337
Al-Maşriqī Inayat Allah, 138, 321
Al-Nadwī Suleymān, 38, 39
Al-Nasā‘ī Abū Ḥayṭama, 180, 188, 189, 354
Al-Qadi Wadad, 57
Al-Qurtubī Abū ‘Abdullāh, 192
Al-Rāġib Al-Isfahānī, 95, 237
Al-Şāfi‘ī Muḥammad b. Idrīs, 8, 21, 23, 31, 34, 36, 37, 42, 54, 55, 113, 133, 158, 164, 200, 201, 202, 212, 223, 226, 232, 237, 256, 258, 259, 260, 269, 271, 272, 285, 318

Al-Şātibī Abū Ishāq, 194, 202, 283
Al-Şawkānī Muḥammad, 5, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 93, 94, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 130, 188, 192, 195, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 207, 214, 215, 216, 217, 221, 227, 233, 235, 236, 250, 253, 264, 278, 279, 282, 284, 285, 326, 327, 329, 330, 332, 333, 336, 337, 338, 343, 344
Al-Sibā‘ī Muṣtafā, 130, 144, 182, 185, 186, 190, 254, 255, 260, 283
Al-Şinqī‘ī Muḥammad al-Amīn, 262
Al-Ṭabarī Ibn Ğarīr, 18, 305
Al-Zarkaşī Badr al-Dīn, 297, 305
Ansari Zafar Ishaq, 17
Azmi Muḥammad Mustafa, 160

B

Baljon M. S., 309
Ben Achour Yadh, 91, 92
Benkheira Mohammed Hocine, 26, 275, 276
Benzine Rachid, 142
Bernand Marie, 197
Blachère Régis, 18, 110, 114, 195, 242, 243, 248, 249, 250, 259, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 283, 284, 291, 292, 310, 311, 313, 314, 315, 317, 320, 328, 329
Boekhoff-Van Der Voort Nicolet, 29
Bravmann M.M., 24, 25
Brockopp Jonathan E., 339
Brown Daniel, 20, 55, 64, 74, 75, 79, 80, 81, 102, 122, 125, 126, 136, 211, 240, 258, 261, 262, 264, 282, 296, 326, 350
Brown Jonathan A.C., 84, 160, 161, 162, 170, 220, 238, 246
Brunner Rainer, 146, 151, 211
Buhtta Sohaib Saeed, 297
Burton John, 28, 29, 257

C

Calder Norman, 299, 367
Chaumont Eric, 203, 275, 282, 367
Christmann Andreas, 151, 154, 268, 269, 302, 304, 305
Commins David, 69, 71, 72
Cook Michael, 68, 163, 164, 251, 257
Coulson Noel, 27
Crone Patricia, 23, 24, 59

D

Daaif Lahcen, 171, 360
Dallal Ahmad, 73, 75, 197, 199, 335
Daly Metcalf Barbara, 82
Dickinson Eerik, 82, 214
Duarte Steven, 14, 51
Duderija Adis, 25, 29, 159
Dutton Yasin, 33, 320

E

El-Omari Racha, 223, 224
El-Shamsy Ahmed, 342
Esposito John L., 92, 103

F

Fawzī Ibrahīm, 214
Fueck John, 26, 55

Ġ

Ġayraġpūrī Aslam, 137, 138, 139, 167, 168,
175, 176, 177, 228, 231, 232, 234, 266, 267,
271, 272, 273, 288, 320
Ġad'ān Fahmī, 58

G

Ghani Usman, 224
Goldziher Ignaz, 20, 155, 158, 163, 257
Gorke Andreas, 166
Graham William A., 89, 256, 261, 263

H

Ḥalīfa Rašād, 144, 146, 150, 153, 295
Ḥān Sayyid Aḥmad, 3, 124, 125, 131, 166, 167,
176, 239, 240, 263, 292
Ḥān Šiddīq Ḥasan, 80, 81, 82, 90, 96, 97, 110,
111, 117, 180, 191, 192, 195, 198, 230, 253,
254, 265, 278, 279, 280, 281, 285, 286, 327,
328, 329, 333, 336, 338, 339, 341, 342, 343,
344

H

Haenni Patrick, 147
Halkin A.S, 56
Halverson Jeffrey R., 58, 59, 60, 62, 63
Hallaq Wael, 157, 329
Hamdeh Emad, 82, 84, 100
Hasan Ahmad, 28, 33
Haykel Bernard, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 85
Hermansen Marcia, 332, 343
Hilali Asma, 174, 227
Hinds Martin, 21, 56
Hira Amin, 78, 80, 81
Hodgson Marshall G.S, 47, 53, 60, 61
Hunter W.W., 79
Hurvitz Nimrod, 338, 339

I

Ibn 'abd Al-Wahhāb Muḥammad, 64, 66, 67,
68, 69, 70
Ibn al-Manzūr Muḥammad Ibn Mukarram, 15,
29, 30
Ibn Fāris Abū al-ḥusayn Aḥmad, 15, 302, 365
Ibn Ḥazm Abū Muḥammad 'Alī, 103, 180, 190,
197, 204, 260, 276, 277, 297, 334, 340, 341,
342, 355
Ibn Kaṭīr Abū al-Fidā', 113, 185, 197, 245, 295,
297, 298, 351, 353
Ibn Qutayba Abū Muḥammad, 7, 52, 131, 236
Ibn Taymiyya Taqī al-Dīn, 57, 61, 62, 63, 65,
66, 67, 77, 91, 93, 100, 103, 111, 114, 119,
128, 172, 193, 194, 213, 260, 274, 280, 281,
295, 296, 297, 298, 313
'Itr Nūr al-dīn, 180, 181, 182, 183, 184

J

Johansen Baber, 190
Juynboll G.H.A, 22, 26, 157, 158, 163, 169,
208, 209, 257

K

Kerr Malcolm H., 125
Koselleck Reinhart, 87
Kutulay Ibrahim, 260

L

Lacroix Stéphane, 83, 84, 85, 86
Landau-Tasseront Ella, 330, 331
Laoust Henri, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 67, 100,
103, 204
Leisten Thomas, 101, 102
Libson Gideon, 16

M

Makdisi George, 339
Melchert Christopher, 47, 48, 54, 188
Mérad Ali, 144
Motzki Harald, 24, 26, 161, 164
Mubarakpūrī Muḥammad Abd al-Raḥmān, 96,
97, 115
Muḥammad ‘Alī, 182, 184
Muir William, 121, 122, 123, 153, 161, 162,
164, 175, 238
Musa Aisha Y., 22, 23, 27, 28, 34, 131, 145,
166, 257, 259, 260, 263, 317
Muslim Ibn Al-Ḥaḡḡāḡ, 82, 86, 117, 145, 150,
161, 162, 167, 168, 175, 188, 212, 213, 214,
219, 242, 243, 273, 287

N

Nafi Basheer M., 67
Nahouza Namira, 93
Nawas John A., 59

P

Pagani Samuel, 339, 344
Parwez Ġulām Aḥmad, 38, 139, 140, 141, 142,
167, 168, 175, 176, 177, 228, 231, 232, 234,
248, 249, 250, 266, 267, 268, 269, 271, 272,
273, 288, 299
Pavlovitch Pavel, 170
Peters Rudolph, 64, 163, 333

Q

Qasmi Ali Usman, 124, 125, 133, 136, 138, 139,
140, 141, 142, 300, 319, 321, 322

R

Ragab Ahmad, 119

Rahman Fazlur, 19, 43, 44, 45, 66, 72, 73, 75,
87, 142, 143, 144, 172, 175, 177, 244, 278,
279, 280, 283, 288, 289, 306, 316, 317, 318,
335

Ramsey Charles M., 125, 126, 263

Ricoeur Paul, 10, 11, 52

Riḍā Rašīd, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 121, 122,
126, 127, 129, 130, 131, 132, 144, 145, 155,
166, 167, 168, 169, 240, 242, 246, 247, 253,
290, 291

Riexinger Martin, 277, 282, 283

Rippin A., 305

Robson J., 31, 32, 163, 185

Š

Šāh Wallī Allāh Al-Dihlāwī, , 67, 73, 74, 75, 77,
79, 80, 82, 116, 122, 125, 183, 240, 251, 306,
344, 358

Šahrūr Muḥammad, 46, 47, 48, 151, 152, 153,
154, 155, 176, 193, 194, 201, 205, 242, 243,
244, 245, 246, 267, 268, 269, 270, 271, 273,
289, 291, 292, 300, 301, 302, 304, 306, 308,
309, 310, 311, 312, 313

Šaltūt Maḥmūd, 40

Ş

Şiddiqī Muḥammad Zubayyr, 179

Şidqī Mūḥammad Tawfiq, 37, 39, 143, 145,
155, 170, 180, 211, 228, 232, 258, 267, 269,
299, 323, 324

Şubḥi Mansūr Aḥmad, 150

S

Sanseverino Ruggero Vimercati, 274, 282, 377
Sayyid Aḥmad Ḥān, 122, 123, 129, 165, 175,
238, 239, 263, 288

Schacht Joseph, 16, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28,
31, 33, 44, 54, 55, 158, 164, 165, 171, 173,
257

Schimmel Anne-Marie, 75, 82, 274, 276, 277

Schoeler Gregor, 159, 161, 162, 171, 172, 257

Scott Lucas, 159, 160, 183, 184, 208, 209, 210

Shiliwala Wasim, 120, 121

T

Tillier Mathieu, 59, 60

Tillschneider Hans-Thomas, 305

Tottoli Roberto, 252

Troll Christian, 125, 240

V

Van Ess Joseph, 2223, 224, 236, 237, 276
Voll John O., 66, 67, 68, 70, 73, 74

W

Watt W. Montgomery, 59
Wensinck J.A., 275, 277

Wicktorowicz Quintan, 84

Z

Zaman Qasim, 54, 55, 56, 116
Zinger Oded, 246
Zouggar Nadjat, 65, 274, 275, 276, 277, 279,
280, 281

Glossaire

Termes relatifs à la classification des Hadiths

Āḥād (isolé, solitaire) : récit dont le nombre de rapporteurs, à chaque maillon de la chaîne de transmission, ne suffit pas à exclure la possibilité d'erreur.

Ḍa'īf (faible) : Hadith dont la chaîne de transmission présente des failles qui imposent son rejet.

Ġarīb (étrange) : Hadith qui ne dispose que d'une seule chaîne de transmission.

Ḥasan (bon) : Hadith qui présente des failles mineures dans sa chaîne de transmission, permettant son usage au sein du droit mais non en théologie.

ʿIlal : défauts affectant une chaîne de transmission qui apparaissent lors de sa confrontation avec une chaîne plus solide.

Isnād (chaîne, garants) : succession des transmetteurs qui relatent un Hadith.

Marfūʿ (renvoyé, élevé à une figure d'autorité supérieure) : récit émanant initialement d'un Compagnon, puis renvoyé rétrospectivement au Prophète.

Mašhūr (réputé, célèbre) : récit qui ne correspond pas aux critères de la transmission massive (*tawātur*) mais qui est vérifié par le consensus communautaire. Il est, à ce titre, considéré comme suffisamment fiable pour être utilisé comme source du dogme ou de l'exégèse du Coran.

Matn : contenu du récit attribué au Prophète.

Matrūk (délaissé) : récit dont l'un des rapporteurs est accusé de mensonge.

Mawḍūʿ (forgé, fabriqué) : récit faussement attribué au Prophète.

Mawqūf (arrêté) : récit dont la chaîne de transmission remonte jusqu'à un Compagnon.

Maqtūʿ (interrompu) : récit dont la chaîne de transmission ne remonte ni au Prophète ni à l'un de ses Compagnons.

Muʿallaq (suspendu) : récit dont la chaîne de transmission omet une ou plusieurs des autorités précédant immédiatement son dernier transmetteur.

Mudarraġ (interpolé, ajouté) : récit dont la narration a fait l'objet de modifications ou d'adjonction de la part d'un transmetteur.

Munkar (réprouvé, inacceptable) : récit dont au moins l'un des transmetteurs n'obéit pas aux exigences de fiabilité requises du point de vue de la mémoire ou de la piété.

Munqaṭiʿ (discontinu, rompu) : chaîne de transmission dans laquelle manquent un ou plusieurs transmetteurs, ou dans laquelle une autorité n'a pas pu rencontrer physiquement celle qui la précède.

Mursal (délié, relâché) : récit dans lequel un Successeur cite directement le Prophète sans mentionner l'intermédiation d'un Compagnon.

Musnad (garanti, soutenu) : chaîne de transmission qui remonte de manière ininterrompue jusqu'au Prophète.

Muttafaq 'alayhi (consensuellement accepté) : Hadiths relatés dans les compilations de Muslim et d'Al-Buḥārī, dont l'authenticité est jugée acquise sans besoin de vérification supplémentaire.

Mutawātir (récurrent, corroboré massivement) : récit dont le nombre de transmetteur est suffisamment important, à chaque étape de la transmission, pour exclure la possibilité de mensonge ou d'erreur.

Muttaṣil (ininterrompu) : récit dont la chaîne de transmission remonte sans interruption jusqu'à un ou plusieurs Compagnons.

Ṣaḥīḥ (solide, authentique) : récit qui réunit l'ensemble des conditions nécessaires afin d'exclure le doute sur sa fiabilité. Il doit disposer d'une chaîne de transmetteurs ininterrompue, être corroboré par d'autres chaînes, ses rapporteurs doivent être en pleine capacité de mémorisation, pieux et fiables, et son contenu ne doit présenter aucune contradiction avec le Coran ou avec d'autres Hadiths solides.

Ṣād (douteux, incohérent) : Hadith qui contredit des narrations plus fiables ou le Coran.

Qudsī : récit dans lequel le Prophète rapporte directement les paroles de Dieu.

Termes relatifs aux Autorités

Maḡhūl (inconnu) : transmetteur à propos duquel les informations biographiques sont insuffisantes pour déterminer sa probité.

Mudallis (falsificateur, faussaire) : transmetteur qui pratique, intentionnellement ou non, la fausse attribution de Hadiths à des autorités réputées fiables.

Ṣahāba (Compagnons) : les membres de la génération fondatrice de la communauté musulmane qui ont connu et fréquenté le Prophète.

Tābi'īn (Suivants, Successeurs) : la première génération d'autorités qui suit celle des Compagnons. La seconde génération est appelée « Tābi'ū al-tābi'īn » (Successeurs des Successeurs).

Tiqa (fiable, digne de confiance) : transmetteur qui réunit les conditions fixées d'âge, de piété, de droiture morale (*'adāla*), et de rigueur dans la narration (*ẓabt*), garantissant la fiabilité de ses récits.

Waddā' (forgeur) : transmetteur réputé pour sa propension à l'invention ou la fabrication de Hadiths indûment attribués au Prophète.

Termes relatifs à la littérature des Hadiths

Al-Siḥaḥ al-sitta : les six compilations de Hadiths canoniques dans l'islam sunnite, soit les deux *Ṣaḥīḥ*-s d'Al-Buḥārī (810-870) et Muslim Ibn al-Ḥaǧǧāǧ (830-916), et les *Sunan* d'Ibn Māja (824-887), Al-Tirmidī (824-893), et Al-Nasā'ī (890-916).

Muṣannaḥ : compilation de Hadiths organisées thématiquement.

Musnad : compilation de Hadiths classés selon leur premier ou plus ancien transmetteur.

Mustadrak : révision d'une compilation existante de Hadiths ayant pour but de lui adjoindre de nouvelles versions du contenu des dires attribués au Prophète (*matn*).

Mustaḥraǧ : collection de Hadiths dont les chaînes de transmissions sont ajournées par le compilateur à partir de son propre corpus d'autorités.

Ṣaḥīḥ : compilation incluant uniquement les Hadiths qui répondent aux plus hauts critères d'authenticité.

Ṣaḥīḥa : premières consignations de dires prophétiques, composées par certains Compagnons sous formes de notes personnelles.

Sunan : collections de Hadiths à teneur légale disposant de chaînes de transmission complètes.

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

- ‘ABDUH Muḥammad, *Tafsīr al-Manār (juz’ ‘am)*, 3^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1922.
- , *Risālat al-tawḥīd*, Le Caire, Al-hay’ a al-‘āma li-quṣūr al-ṭaqāfa, 2000.
- , « Al-dīn al-islāmī, aw: al-islām », in Muḥammad ‘AMĀRA (dir.), *Al-a‘māl al-kāmila lil-ṣayḥ Muḥammad ‘Abduh*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1993, pp. 401-490.
- , *Al-Islām wal-naṣrānia ma‘a al-‘ilm wal-madania*, 3^e éd., Dār al-Ḥadāṭa, 1988.
- ‘ABD AL-ĠABBĀR Ibn Aḥmad, *Šarḥ al-‘uṣūl al-ḥamsa*, 3^e éd., Le Caire, Maktabat Wahba, 1996.
- ‘ABD AL-SINDĪ Muḥammad, *Ḥawla al-tawassul wal-‘istiḡāṭa*, Damas, Dār al-Bašā’ir, 2004.
- ABŪ RAYYĀ Maḥmūd, *Qiṣat al-ḥadīṭ al-muḥammadī*, Le Caire, Al-Hay’ a al-miṣriyya al-‘āma lil-kitāb, 1986.
- , *‘Aḍwā’ ‘ala al-sunna al-muḥammadiyya*, 6^e éd., Le Caire, Dār al-ma‘ārif, 1958.
- ABŪ ŠAHBA Muḥammad Ibn Muḥammad, *Difā’ ‘an al-sunna wa radd šubah al-mustašriqīn wal-kutāb al-mu‘āširin*, 1^{re} éd., Le Caire, Maktabat al-Sunna, 1989.
- ABŪ YŪSŪF, *Al-radd ‘ala siyar al-Awzā’i*, Hyderabad, Laḡnat hiyā’ al-ma‘ārif al-nu‘mānia.
- AL-ALBĀNĪ Nāṣir al-dīn, *Al-Ḥadīṭ huḡḡa bi-nafsihi fī al-‘aqā’id wal-aḥkām*, 1^{re} éd., Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 2005.
- , *Al-taḡrīb wal-tarḥīb*, Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 2003, n^o 1.
- , *Šaḥīḥ sunan al-Tirmidī*, Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 2000, n^o 1.
- , *Qiṣṣat al-masīḥ al-daḡḡāl wa nuzūl ‘īssa ‘alayhi al-salāt wal-salām wa qatlihi iyyāḥ*, 1^{re} éd., Oman, Al-Maktaba al-Islāmiyya, 2000.
- , *Šaḥīḥ sunan al-Nasā’i*, Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 1998, n^o 1.
- , *Silsilat al-‘aḥādīṭ al-ṣaḥīḥa wa ṣay’ min fiqhīhā wa fawā’idihā*, Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 1995, n^o 1.
- , *Silsilat al-aḥādīṭ al-ḍa‘īfa wal-mawḍū‘a wa aṭaruha al sayyi’ fil-‘umma*, Riyad, Maktabat al-Ma‘ārif, 1992, n^o 1.
- , *Šarḥ al-‘aqīda al-taḥāwiyya*, 8^e éd., Beyrouth, Al-Maktab al-Islāmī, 1984.

———, *Al-ḥadīṭ huḡḡatun bi nafsihi fī al-‘aqā'id wal-aḥkām*, Riyad, Maktabat al-ma'ārif lil našr wal-tawzī', 2005.

———, *Taḥdīr al-sāḡid min 'ittiḥād al-qubūr masāḡid*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif lil-Našr wal-tawzī', 2001.

———, *Manzilat al-sunna fī al-islām wa bayān annahu lā yustaḡnā 'anhā bī al-qur'ān*, 4^e éd., Hawalli, Al-Dār al-Salafiyya, 1984.

AL-BAGDĀDĪ Al-Ḥatīb, *Ġāmi' aḥlāq al-rāwī wa adāb al-sāmi'*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1996.

AL-BANNĀ Ġamāl, *Tafnīd da'wā al-našḥ fil-qur'ān*, Le Caire, Dār al-šurūq, 2011.

———, *Taḡrīd al-Buḥārī wa-Muslim min al-aḥādīṭ allatī lā tulzam*, Le Caire, Da'wat al-Islāmī al-Iḥyā', 2008.

———, *Ġināyat qabīlat "ḥaddatānā"*, Le Caire, Dar al-Fikr al-Islāmī, 2008.

———, *Al-‘awda ilā al-qur'ān*, Kutub ‘Arabiyya, 2006.

———, *Tafnīd da'wā ḥadd al-ridda*, Kutub ‘Arabiyya, 2006.

———, *Ġawāz imāmat al-mar'a al-riḡāl*, Kutub ‘Arabiyya, 2005.

———, *Tafsīr al-qur'ān*, Kutub ‘Arabiyya., s.d.

———, *Al-Sunna wa dawruhā fil-fiqḥ al-ḡadīd*, 2^e éd., Le Caire, Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999.

———, *Naḥwa fiqḥ ḡadīd*, Le Caire, Dār al-kutub, 1999, n° 3.

———, *Al-mar'a al-muslima bayna taḥrīr al-qur'ān wa taqīyyid al-fuqahā'*, Le Caire, Dar al-Fikr al-Islāmī, 1997.

———, *Al-ašlān al-‘azīmān*, Le Caire, Dār al-kutub, 1982.

———, « Al-ḡuz' al- 'awall min al-muḥtar. « Qur'āniyūn...wa muḥammadiyūn ayḡan » », in Muḥammad ‘ABDUL RAHMĀN (dir.), *Al-maḡmū'a al-kāmila li mu'allafāt al-ustād ḡamāl al-Banna*, Da'wat al-Iḥyā' al-Islāmī, s.d.

———, « Al-qur'āniyūn (2-1) », 18 juillet 2007, n° 137, Al-miṣrī al-yawm, consulté le 16 août 2022, URL : <https://www.almasryalyoum.com/news/details/2130282>.

AL-BAYDĀWĪ Nāsir al-dīn, *Miṣbāḥ al-arwāḥ fī uṣūl al-dīn*, 1^{re} éd., Oman, Dār Al-Razī, 2007.

AL-BIŠRĪ Ṭaha, « 'Uṣūl al-'islām : al-kītāb, al-sunna, al-'iḡmā', al-qiyās », *Al-Manār*, 1907, n° 9, pp. 699-711.

AL-BUḤĀRĪ Muḥammad Ibn Isma'īl, *Ṣaḥīḥ*, 1^{re} éd., Damas-Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 2002.

AL-BŪṬĪ Muḥammad Sa'īd Ramadān, *Al-Salafiyya:marḥala zamāniyya mubāraka, lā madhhab islāmī*, Damas, Dār al-Fikr, 1988.

- AL-DAHABĪ Šams al-dīn, *Siyar a' lām al-nubalā* ', 11^e éd., Beyrouth, Al-Risāla, 1996, n^o 5.
- , *Zağl al- 'ilm*, Hawalli, Maktabat al-ṣaḥwa al-islāmiyya, 1983.
- AL-DIHLAWĪ Šāh Wallī Allāh, *Huğğāt allāh al-bāliġa*, Beyrouth, Dar al-Ġīl, 2005, n^o 1.
- , *Al-Inṣāf fī bayān asbāb al-iḥtilāf*, 3^e éd., Beyrouth, Dār al-nafās, 1993.
- , *'Iqd al- ġīd fī aḥkām al-iğtihād wal-taqlīd*, Le Caire, Al-maṭba' a al-salafiyya, 1965.
- AL-ĠAMAL Bassām, *Asbāb al-nuzūl. 'Ilm min 'ulūm al-Qur'ān*, 1^{re} éd., Casablanca, Al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2005.
- AL-ĠAWHARĪ Isma'īl Ibn Ahmad, *Al-Šihāḥ tāj al-luġa wa ṣihāḥ al-'arabiyya*, Aḥmad Ibn al-Ġafūr 'Aṭār., Beyrouth, Dār al-'Ilm Lil-Malāyyīn, 1990, n^o 5.
- AL-ĠAZĀLĪ Abū Ḥāmid, *Al-Mustasfā min 'ilm al-'uṣūl*, Beyrouth, Al-Maktaba al-'Aṣriyya, s.d., n^o 1.
- AL-ĠAZARĪ Ibn Aṭīr, *Tawra fī al-Sunna al-nabawiyya*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī., 2003.
- AL-ĠUMĀRĪ Muḥammad Al-Šiddīq, *'Iḥiyā' al-maqbūr min adilat binā' al-masājīd 'alā l-qubūr*, 4^e éd., Le Caire, Maktabat al-Qahira, 2008.
- AL-ḤAṬĪB Muḥammad 'Ağāğ, *Al-Sunna qabla al-tadwīn*, 2^e éd., Le Caire, Maktabat Wahba, 1988.
- AL-ḤAWLĪ Abd al-'Azīz, *Mafātīḥ al-sunna*, 3^e éd., Le Caire, Maṭba'at al-Istiḳāma.
- AL-HILĀLĪ Salīm b. 'Īd, *Šaḥīḥ al-ṭibb al-nabawī*, Ajman, Maktabat al-Furqān, 2003.
- AL-ISFAHĀNĪ Abū al-Qāsim, *Al-ḥuğġa fī bayān al-maḥağġa wa šarḥ 'aqīdat ahl al-sunna*, 2^e éd., Riyad, Dār al-rāya, 1999, n^o 1.
- , *Al-mufradāt fī ġarīb al-qur'ān*, Riyad, Maktabat Nizār Muṣṭafā Al-Bāz, n^o 1., s.d.
- AL-KARḤĪ Abū al-Ḥasan, *Al-uṣūl allatī 'alayhā madār furū' al-ḥanafiyyā*, 2^e éd., Le Caire, Maktabat al-ḥānjī, 1994.
- AL-KAWṬARĪ Muḥammad Zāhid, *Maḥaq al-taql fī mas'alat al-tawassul*, 1^{re} éd., Damas, Dār al-Bašā'ir, 2004.
- AL-MASHRIQĪ Inayat Ullah Khan, *Quran and Evolution*, 1^{re} éd., Islamabad, El-Mashriqi foundation, 1987.
- AL-MUNDIRĪ, *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ muslim*, 3^e éd., Beyrouth, Al-Maktab al-islāmī, 1977.
- AL-NADWĪ Suleymān, « Taḥqīq ma'nā al-sunna wa bayānu l-ḥāġati ilayhā », *Al-Manār*, Abdellwahab Ibn Abd al Jabbar AL-DIHLAWI (trad.), 1929, n^o 30, p. 673.
- AL-NASĀ'Ī Abū Ḥayṭama, *Kitāb al-'ilm*, 2^e éd., Damas, Al-Maktab al-Islāmī, 1983.

AL-QURṬUBĪ Abū ‘ Abdallāh, *Al-Ġāmi‘ li-ahkām al-qur‘ān*, 1^{re} éd., Beyrouth, Al-Ressalah Publishers, 2006, n° 1.

AL-ŠĀFI Ī Muḥammad Ibn Idrīs, *Kitāb ġimā‘ al-‘ilm*, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1998.

———, *Al-Risāla*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1940.

———, *Kitāb al-‘Umm*, Maḥmūd MATRAĠĪ (trad.), Beyrouth, Dār al-kutūb al-‘ilmiyya, 1996, n° 7.

AL-ŠĀṬIBĪ Abū Ishāq, *Kitāb al-Muwāfaqāt*, 1^{re} éd., Al Khobar, Dār Ibn ‘Affān, 1997, n° 4.

AL-SAQQĀF Ḥasan Ibn ‘Alī, *Qāmūs šatā‘im al-Albānī*, 2^e éd., Beyrouth, Dār al-Imām al-Nawawī, 2010.

AL-ŠAWKĀNĪ Muḥammad, *A Critique of the Ruling of al-Taqlid*, Adnan KARIM (trad.), Birmingham, Dar al-Arqam, 2019.

———, *Al-ġāmi‘ bayna faniyy al-riwāya wal-dirāya min ‘ilm al-tafsīr*, Mansoura, Dār al-Wafā‘, 2014, n° 5.

———, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, 4^e éd., Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 2011.

———, *Adab al-ṭalab wa muntahā al-arab*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2008.

———, *Nayl al-‘Awṭār min asrār muntaqā al-aḥbār*, 1^{re} éd., Riyad, Dār al-ġawzī, 2005, n° 8.

———, *Al-sayl al-ġarrār*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1991, n° 1-2.

———, *Al-sayl al-ġarrār*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1999, n°4.

———, *Al-dawā‘ al-‘ājil li-daf‘ al-‘adū al-šā‘il*, Beyrouth, Dār al-Hijra, 1998.

———, « Al-qawl al-mufid fī adillat al-‘iġtihād wal-taqlīd », in Ḥalid ‘Abd al-Latīf AL-SAB‘ AL-‘ALAMĪ (dir.), *Rasā‘il salafīyya fī ‘Iḥyā‘ al-sunna ḥayr al-bariyya*, 2^e éd., Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994.

———, « Kašf al-šubuhāt ‘an al-muštabahāt », in Ḥalid ‘Abd al-Latīf AL-SAB‘ AL-‘ALAMĪ (dir.), *Rasā‘il salafīyya fī ‘Iḥyā‘ al-sunna ḥayr al-bariyya*, 2^e éd., Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994.

———, *Nayl al-‘Awṭār*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Hadīṭ, 1993.

———, *Al-tuḥaf fī madāhib al-salaf*, 1^{re} éd., Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1990.

———, *Al-fawā‘id al-maġmū‘a fī al-aḥādīṭ al-mawḍū‘a*, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya., s.d.

———, « Šarḥ al-ṣudūr fī taḥrīm raf‘i l-qubūr », in ‘Iḥyā‘ al-sunna ḥayr al-bariyya, 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī., 1994.

AL-SIBĀ‘Ī Mustafā, *Al-Sunna wa makānatuha fīl tašrī‘ al-islāmī*, 2^e éd., Oman, Dār al-Warrāq, 2000.

AL-ŞINQĪTĪ Muḥammad al-Amīn, *Aḍwā' al-bayān fī 'idāh al-Qur'ān bil-Qur'ān*, Riyad, Dār 'ilm al-fawā'id, 2005, n° 7.

AL-SUFİYĀNĪ Muḥammad ibn Basis ibn Maqbūl, « Al-qurūn al-mufaḍḍala: mafhūmuha, wa taḥdīduha », *Université d'Al-Azhar*, janvier 2021, n° 33, Kulliyat al-Şarī'a wal-qanūn.

AL-ŞUYŪTĪ Ğalāl al-dīn, *Al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, 1^{re} éd., Beyrouth, Risalah Publishers, 2008.

——— *Le parfait manuel des sciences coraniques: al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān de Ğalāl al-Dīn al-Şuyūṭī (849/1445-911-1505)*, Michel LAGARDE (trad.), Brill, 2018, n° 1.

AL-ṬABARĪ Muḥammad Ibn Ğarīr, *Ğamī' al-bayān fī ta'wīl al-qur'ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1999, n° 7.

AL-TAḤḤĀN Maḥmūd, *Al-Manḥağ al-ḥadīṭ fī mustalaḥ al-ḥadīṭ*, 1^{re} éd., Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 2004.

AL-WĀḤIDĪ Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Aḥmad, *Asbāb al-nuzūl*, 2^e éd., Riad, Dār al-Aşlāḥ, 1996.

AL-ZAHRĀNĪ Muḥammad Ibn Maṭar, *Tadwīn al-Sunna al-Nabawiyya*, 1^{re} éd., Riad, Dār al-Hijra, 1996.

AL-ZAMAḤŞARĪ Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Umar, *Asās al-Balāğā*, Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988, n° 1.

AL-ZARKAŞĪ Badr al-Dīn, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uşūl al-fiqh*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Şafwa, 1988, n° 4.

AL-'ASQALĀNĪ Ibn ḥagar, *Fath al-bārī*, 1^{re} éd., Riyad, Al-Maktaba al-Salafiyya., 1959.

'AMIRĀT Zakarīā', *Al-Aḥādīṭ al-qudsiyya al-şahīḥa*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1997.

ĞAYRAĞPŪRĪ Aslam, *Al-warāṭa fil-islām*, Aligarh, Al-Maṭba'a al-milliyya, 1923.

ḤAKĪM Muḥammad Tāhir, *Al-Sunna fī muwāğahat al-abāṭil*, Rābiṭat al-'ālam al-islāmi, Da'wat al-ḥaqq, 1981.

ḤĀN Sayyid Aḥmad, *Essay on the Mohammedan Theological Literature*, Londres, Trubner and Company, 1969.

———, « Mohamedans eating food with Christians », in Mohammed SHAN (dir.), *Writings and Speeches of Sir Syeed Ahmad Khan*, Bombay, Nachiketa, 1972, pp. 57-58.

———, *A series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary thereto*, Londres, Trubner and Company, 1870, n° 1.

ḤĀN Şiddīq Ḥasan, *Al-dīn al-ḥāliş*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995, vol.1-4.

———, *Qatfu al-tamr fī-bayān 'aqīdat ahl al-aṭar*, 1^{re} éd., Beyrouth, 'Ālim al-kutub, 1984.

- , *ʿAwn al-Bārī li ḥal adillat al-buḥārī*, Alep, Dār al-Rašīd, 1984, n° 1.
- , *Al-Ḥuṭṭa fī dīkr al-ṣiḥāḥ al-sitta*, Oman, Dār ʿAmmār.
- , *Dalīl al-tālib ʿalā arḡaḥ al-maṭālib*, 1^{re} éd., Riyad, Dār al-dāʿī, 2001.
- , *Al-Intiqād al-raḡīḥ fī šarḥ al-iʿtiqād al-ṣaḥīḥ*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dar Ibn Ḥazm, 2000.
- IBN ʿABD AL-WAHHĀB Muḥammad, *Kitāb al-tawḥīd*, 1^{re} éd., Maktabat al-ʿulūm wal-ḥukm, 2008.
- IBN ʿALĪ AL-ZAHRĀNĪ ʿAbd al-Rahmān, « Dirāsāt hadīṭ sataftariqu ʿummatī sanadan wa matnan », *Ġāmiʿat al-Ḥadīda*, 2015, n° 3, pp. 335-346.
- IBN AL-MANZŪR Muḥammad Ibn Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, Dār Šādir., Beyrouth, 1990, n° 13.
- IBN ḤAZM Abū Muḥammad ʿAlī, *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Beyrouth, Dār Al-Ifāq al-ḡadīda, n° 1.
- IBN KAṬĪR Abū al-Fidāʿ, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2000.
- IBN MUḤAKKAM Hūd, *Tafsīr kitāb allāh al-ʿazīz*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990.
- IBN QUTAYBA Abū Muḥammad, *Taʿwīl muḥtalaf al-ḥadīṭ*, 2^e éd., Le Caire, Dār Ibn ʿaffān, 1999.
- IBN TAYMIYYA Taqī al-Dīn, *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Beyrouth, Dār Maktabat al-ḥayāt, 1980.
- , *Al-inṣiṣār li-ahl al-aṭār*, Djeddah, Maḡmaʿ al-fiqh al-islāmī, s.d.
- IBN FĀRIS Abū al-ḥusayn Aḥmad, *Muʿjam maqāyyīs al-luġa*, Abd al-Salam Muhammad Harun. (éd.), Beyrouth, Dar al-Fikr, 1979, n° 3.
- IBN ʿĪD AL-HILLĀLĪ Salīm, *Limādā Aḥtartu al-Manhaj al-salafī*, 1^{re} éd., Dār Ahl-al Ḥadīṭ, 1999.
- ʿITR Nūr al-dīn, *Manḥaġ al-naqd fī ʿulūm al-ḥadīṭ*, 2^e éd., Damas, Dār al-Fikr, 1979.
- KHALIFA Rashad, *Quran: the final testament*, Tuscon, United Submitters International, 1990.
- , *Quran, Hadith and Islam*, Islamic Productions, 1982.
- , *The Computer speaks: God's message to the world*, Renaissance productions, 1981.
- MANŞŪR Aḥmad Subḥī, *Al-salāt bayna al-islām wal-muslimīn*, Muʿassasat al-inšār al-ʿArabī, 2008.
- , *Lā nāsīḥ wa lā mansūḥ fil-qurʾān*, Al-Šīʿa lil-Našr wal-tawzīʿ, 2006.
- , *Ḥadd al-riḍḍa*, Muʿassasat al-intiṣār al-ʿArabī, Beyrouth, 2008.
- , *Al-ḥisba. Dirāsa ʿuṣūliyya tāriḥiyya*, Markaz al-Maḥrūsa, Le Caire, 1995.

———, *Al-qur'ān wa kafā maṣḍaran lil taṣrī' al-islāmī*, 1^{re} éd., Beyrouth, Mu'assasat al-inṣār al-'arabī, 2005.

———, « Kitāb al-ḥaḡḡ bayna al-islām wal muslimīn », *ahl-al-quran.com*, consulté le 14 août 2022, URL: https://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=10642.

——— « Kayfa nafhamu al-qur'ān », *ahl-al-quran.com*, consulté le 14 août 2022, URL: https://www.ahl-alquran.com/arabic/book_main.php?main_id=41.

———, « Al-Ṣiyām wa ramaḍān. Dirāsa tāriḥiyya 'uṣūliyya », *ahl-al-quran.com*, consulté le 14 juin 2022, URL : https://www.ahl-alquran.com/arabic/book_main.php?main_id=17.

MUBARAKPŪRĪ Muḥammad Abd al-Raḥmān, *Tuḥfat al-Uḥūdī. Ṣarḥ Ḡamī' al-Tirmīdī*, Amman, Bayt al-Afkār al-Dawliyya, n° 1.

PARWEZ G.A, *The Life in the Hereafter. What does the Qur'an say?*, Jahan e FARDA (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust, 2015.

———, *Lughat-ul-Quran*, Sheraz AKTHAR (trad.), Oslo, Tolu-e-Islam Trust/Quranic Education Society, 2015, n° 4.

———, *Islam: A Challenge to Religion*, Pakistan, Tolu-e-Islam Trust, 2012.

———, « Letter 5: The Fundamental Principles of the Islamic System », in *Letters to Saleem*, Mansoor ALAM (trad.), Tolu-e-Islam Trust, 2012, consulté le 3 juillet 2022, URL : <http://resurgentislam.com/wp-content/uploads/Letters-to-Saleem-Saleem-ke-Naam-Khatoot-By-Parwez.pdf>.

———, *The Quranic Perspective on Apostasy, Slavery and Concubines*, Ejaz RASOOL (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust.

———, et ḠAYRAḠPŪRĪ Muḥammad Aslam, *The Status of Hadeeth in Islam Throught the Quranic and Historical Perspective*, Ejaz RASOOL (trad.), Lahore, Tolu-e-Islam Trust, 2016.

RAHMAN Fazlur, « Revival and Reform in Islam », in PM HOLT, Ann K.S LAMBTON et Bernard LEWIS (dir.), *The Cambirdge History of Islam*, Cambridge University Press, 2008, vol.2b, pp. 632-656.

———, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld., Oxford, 2000, 226 p.

———, « Developments from irjā' : Politics, Ṣūfism, and Gnostic Extremism », in *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism.*, Oxford, Oneworld publications, 2000.

———, *Major Themes of The Qur'an*, 2^e éd., Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1999.

———, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute., Islamabad, 1995.

———, *Islam and modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.*, University of Chicago Press, 1982.

———, « Roots of Islamic Neo-Fundamentalism », in Philippe H. STODDARD (dir.), *Change and the Muslim World*, Syracuse University Press, 1981.

———, *Avicenna's Psychology*, Westport, Hyperion Press, 1981.

———, « Some Islamic Issues in the Ayub Khan Area », in Donald P. LITTLE (dir.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leiden, Brill, 1976.

———, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-dīn al-Shirāzī)*, State University of New-York Press, 1975.

———, *Islam (History of Religion)*, Londres, Weinfeld and Nicholson, 1967.

———, « Sunnah and Ḥadīth », *Islamic Studies*, 1962, vol. 1, n° 2.

———, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londres, George Allen and Unwin LTD, 1958.

———, « The living Sunnah and al-Sunnah wa'l Jamā'ah », in *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities.*, Lahore, National Book Service, 1996.

RIDĀ Muḥammad Rašīd, *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid*, Le Caire, Dār al-Manār, 2008.

———, *Tafsīr al-Manār*, 2^e éd., Le Caire, Matba'at al-Manār, 1947, n° 8.

———, et 'ABDUH Muḥammad, *Tafsīr al-Manār (Partie 1)*, 2^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1947.

———, *Šubuhāt al-našāra*, 2^e éd., Le Caire, Dār al-Manār, 1947.

———, *Al-Manār wal-Azhar*, Le Caire, Matba't al-Manār, 1934.

———, « Kitābat al-tābi'in al-ḥadīth fil-qarn al-'awwal », *Al-Manār*, 1907, n° 10., pp.752-755.

———, « Al-ruḥsa fi kitābat al-ḥadīth », *Al-Manār*, 1907, n° 10., pp.759-762.

———, « Al-ta'ādul wal tarġīḥ bayna riwayāt al-man' wa riwayāt al-ruḥsa », *Al-Manār*, 1907, n° 10., pp.765-768.

———, « Muqadimat al-kitāb », in *Miftāḥ kunūz al-sunna*, Fū'ād 'ABD AL-BĀQĪ (ed.), Le Caire, Dār al-Ḥadīth, 2007.

———, « Al-Riwayāt al-muḥālifa lil-'aql wal-'uṣūl al-dīniyya », *Al-Manār*, 1926, vol. 27, n° 8., pp.615-618.

———, « Ra'y al-Manār fi ḥadīth al-dubāb », *Al-Manār*, 1915, vol. 6, n° 18, pp. 455-458.

———, « Nahyy al-Saḥāba wa raġbatuhum 'an al-riwāya », *Al-Manār*, 1907, n° 10, p. 853.

———, « Al-ḥilāfa al-islāmiyya », *Al-Manār*, 1923, n° 24, pp. 345-351.

———, « Al 'ayn: ḥukm al-aḥādīth al-nabawiyya fi amr al-duniyyā », *Al-Manār*, 1906, n° 9, pp. 858-859.

ŠAḤRŪR Muḥammad, *Pour un islam humaniste*, Makram ABBES (trad.), Paris, Cerf, 2019.

———, *Islam and Humanity: Consequences of a Contemporary Reading*, George STERGIOS (trad.), Berlin, Berlin Guerlach Press, 2018.

———, *Al-Islām wal-insān: min natā'ig al-qirā'a al-mu'āšira*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-sāqī, 2016.

———, *Umm al-kitāb wa tafṣīluhā. Qirā'a mu'āšira lil ḥākimiyya al-insāniyya*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī', 2015.

———, *Al-sunna al-rasūliyya wal-sunna al-nabawiyya: ru'yya ḡadīda*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2012.

———, *Tagḥfif manābi' al-irḥāb*, 1^{re} éd., Beyrouth, Al-Ahālī, 2008.

———, *Naḥwa 'uṣūl ḡadīda lil fiqh al-islāmī*, 1^{re} éd., Damas, Al-Ahālī, 2000.

———, *Dirāsāt islāmiyya mu'āšira fil dawla wal muḡtama'*, 4^e éd., Beyrouth, Al-Ahālī, 1997.

———, *Al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āšira*, Damas, Al-Ahālī, 1990.

———, *Al-dīn wal-sulṭa. Qirā'a mu'āšira lil ḥākimiyya*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-Sāqī', 2014.

ŠALTŪṬ Maḥmūd, *Al-Islām 'aqīda wa šarī'a*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1978.

———, *Al-Fatāwā*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1968.

SAMI'ULLAH Muḥammad, « Qur'an: the final scripture (Authorized English Version) », *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, 1981, vol. 20, n° 3, *Islamic Studies*, pp. 261-268.

ŠIDQĪ Mūḥamad Tawfiq 'Afandī, « Al-'islām hūwa al-qur'ān waḥdahū », *Al-Manār*, 1907, n° 9, pp. 515-524.

———, « Kalimāt fi al-nash wa al-tawātur wa aḥbār al-aḥadīṭ wa al-sunna », *Al-Manār*, 1908, n° 11, pp. 771-780.

——— « Usūl al-'islām. Kalimat 'Inṣāf wa i'tirāf », *Al-Manār*, n° 10, p. 140.

ṬĀLIB Nūr al-dīn, *Maqalāt al-Albānī*, 1^{re} éd., Riyad, Dār Atlas, 2000.

YUKSEL Edip, AL-SHAIBAN Layth Saleh et SCHULTE-NAFEH Martha, *The Qur'an: a Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007.

SOURCES SECONDAIRES

ABBES Makram, « Islam et modernité: le faux débat », *Les Temps Modernes*, 2015, vol. 2, n° 683, pp. 160-177.

———, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Puf, Philosophies, 2009.

ABBOTT Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, n° 2, Qur'ānic Commentary and Tradition, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

ABDULLAH AL-AMRI Husayn, *The yemeni scholar muhammad B. Ali Al-Shawkani (1173-1250/1760-1834) his life, works and times, together with a critical edition of Darr Al-Sihabah Fi Manaqib Al-Qarabah Wa-L-Sahabah*, Durham University, 1983.

ABDULLAH Taufiq, « In Search of Islamic Roots for Modern pluralism : the Indonesian experiences », in Mark R. WOODWARD (dir.), *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Arizona, Arizona State University, 1996.

ABRAHAMOV Binyamin, « Scripturalist and Traditionalist Theology », in Sabine SCHMIDTKE (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 2016.

———, « Religion versus philosophy : The case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's proofs of prophecy », *Oriente Moderno*, 2000, vol. 19, n° 3, pp. 415-425.

ABU RUHMAN Mohammad, *I am a Salafi: a study of the actual and imagined identities of Salafis*, Amman, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2014.

AÇIKGENÇ Alparslan, « The Thinker Of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988) », *Middle East Technical University*, 1990, vol. 4, n° 4, Recherches islamiques.

AHMAD Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan (1857-1964)*, Londres, Oxford University Press, 1967.

AIT-YAHYA Aïssam, *Textes et contexte du Wahhabisme : Précis d'Histoire de la da'wa najdite et des premiers Saouds*, Nawa., Mazères, 2015.

AKOURI Mouna A., « L'enseignement de Gamal al-Banna », 2017, vol. 1, n° 125, Les cahiers de l'Orient.

AL-ATAWNEH Muhammad, « Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology », *Islamic Law and Society*, 2011, vol. 18, n° 3/4, pp. 327-355.

‘ALĪ Muḥammad, « Collection and Preservation of Ḥadīth », in P.K KOYA (dir.), *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities.*, Lahore, National Book Service, 1996.

AL-FIRĪWĀ’Ī ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Ġabbār, *Al-Ḥaraka al-Salafiyya wa dawruha fī ‘Iḥiyā’ al-sunna*, Médine, Al-Ġāmi‘a al-Islāmiyya, 1980.

AL-QĀDĪ Wadād, « The Earliest « Nabita » and the Paradigmatic « Nawabit » », *Studia Islamica*, 1993, n° 78, p. 27.

ALWANI Zaynab, « Al-waḥda al-binā' iyya li-l-Qur'ān: A Methodology for Understanding the Qur'ān in the Modern Day », *The Journal of Islamic Faith and Practice*, 2018, vol. 1, n° 1.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2^e éd., New-York, Verso, 2006.

AMIN Hira, « The Ahl-e-Hadith: From British India to Britain », 2022, vol. 56, n° 1, *Modern Asian Studies*.

ANSARI Zafar Ishaq, « Islamic juristic terminology before Shāfi'ī: a semantic analysis with special reference to Kūfa », *Arabica XIX*, 1972, vol. 3, pp. 255-300.

ASSEF Qais, « Le Soufisme et les Soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d'études orientales*, 2011, vol. 60.

AZMI Muhammad Mustafa, *Studies in Ḥadīth Methodology and Litterature*, Indianapolis, American Trust Publications, 1978.

BALJON J. M. S., *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī, 1703–1762*, Leiden, Brill, *Studies in the History of Religions*, 1986.

———, « Prophetology of Shāh Walī Allāh », *Islamic Studies*, 1970, vol. 9, n° 1, pp. 69-79.

BEN ACHOUR Yadh, *Les fondements de l'orthodoxie sunnite*, Puf, Proche Orient, 2008.

BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2008.

BERÁNEK Ondřej, *From Visiting Graves to Their Destruction: The Question of Ziyara Through the Eyes of Salafis*, Brandeis University, Crown Center for Middle East Studies, 2009, 36 p.

BERNAND Marie, « Les uṣūl al-fiqh de l'époque classique status quaestionis », *Arabica*, 1992, vol. 39, n° 3, pp. 273-286.

BERQUE Jacques, *Le Coran. Essai de Traduction.*, Paris, Albin Michel, 1995.

BENKHEIRA Mohammed Hocine, « L'analyse du *hadīṭ* en question. A propos de A.-L. de Prémare et de G.H.A. Juynboll », *Arabica*, 2005, vol. 52, n° 2, pp.294-303.

———, « Du Ḥadīṭ à l'autorité prophétique. La controverse sur le baiser du jeûneur au début de l'islam », *Journal asiatique*, 2015, vol. 303, n° 1, pp. 101-115.

BHAT Abdul Rachid, « Ijtihad in Islam: an Analysis of Shah Wali-u Allāh's Approach », 2012, vol. 12, *Insight Islamicus*.

BHUTTA Sohaib Saeed, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsir of the Qur'an through the Qur'an.*, Londres, SOAS University of London, 2018.

BLACHERE Régis, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1966.

BLANKINSHIP Khalid, « The early creed », in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, New York, Cambridge University Press, 2008.

BOEKHOFF-VAN DER VOORT Nicolet, « The Concept of sunna Based on the Analysis of sīra and Historical Works from the First Three Centuries of Islam », in *The Sunna and its Status in Islamic Law. The Search for a Sound Hadith*, Edis Duderija., Londres, Palgrave Macmillan, Palgrave Series in Islamic Theology, Law and History, 2015.

BOISLIVEAU Anne-Sylvie, « Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* [En ligne] 6, 2019, pp. 55-70.

———, « The concept of revelation in Islam, from the book of traditions of al-Bukhārī », *EU-topias*, 2012, vol. 3, pp. 89–98.

BOYER Pascal, *Tradition as Truth and Communication: a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

BOUBEKEUR Amel, « Islam militant et nouvelles formes de mobilisation culturelle », *Archives de sciences sociales des religions*, 2007, n° 139, pp. 119-138.

BROCKOPP Jonathan E., « Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law », *Comparative Islamic Studies*, 2005, vol.1, n°2, pp.129-158.

BROWN Daniel, *Rethinking Tradition in Muslim Islamic World*, Cambridge University Press., 1996.

———, *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*, Wiley Blackwell., The Wiley Blackwell Companion to Religion, 2020.

BROWN Jonathan A.C, « Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Ḥadīth Scholars Approached the Backgrowth of « Isnāds » in the Genre of 'Ilal Al-ḥadīth », *Islamic Law and Society*, 2007, vol. 14, n° 1, pp. 1-41.

———, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oneworld Publications., Oxford, 2009.

———, *Misquoting Muhammad: the challenge and choices of interpreting the Prophet's legacy*, London, Oneworld, 2014.

———, « Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, vol. 129, n° 2, pp. 259-285.

———, « How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find », *Islamic Law and Society*, 2008, vol. 15, n° 2, pp. 143-184.

———, *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī Ḥadīth canon*, Leiden, Brill, Islamic History and Civilization, n° 69, 2007.

———, « The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules », *Islamic Law and Society*, 2012, vol. 19, n° 4, pp. 356-396.

- , *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- BRAVMANN M.M. , *The Spiritual Background of Early Islam.*, Leiden, E.J. Brill, 1972.
- BURTON John, « Notes towards a fresh perspective on the Islamic Sunna », in Harald MOTZKI (dir.), *Hadith*, New-York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016, vol.28.
- CALDER Norman, « Tafsīr from Ṭabārī to Ibn Kaṭīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham », in *Approaches to the Qur'an*, 1^{re} éd., Londres, Routledge, 1993, pp. 101-139.
- CASEY Conerly, « « Marginal Muslims »: Politics and the Perceptual Bounds of Islamic Authenticity in Northern Nigeria », *Africa Today*, 2008, vol. 54, n° 3, pp. 67-92.
- CHAUMONT Éric, « La problématique classique de l'Ijtihād et la question de l'Ijtihād du prophète: Ijtihād, Waḥy et 'Iṣ ma », *Studia Islamica*, 1992, n° 75, pp. 105-139.
- CHEHATA Chafik, *Etudes de droit musulman*, Paris, Puf, 1971, n° 1.
- CHERKAOUI Mohammed, « Le fondamentalisme islamique: esquisse d'une interprétation », 2006, vol. 2, n° 114, pp. 349-362.
- CHRISTMANN Andreas (dir.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The essential Muhammad Shahrur.*, Leiden, Brill, 2009.
- , « Lis le Coran comme s'il avait été révélé la nuit dernière ». Une introduction à la vie et à l'œuvre de Muhammad Shahrur », *Maghreb - Machrek*, 2008, vol. 198, n° 4, pp. 19-29.
- , « 73 Proofs of Dilettantism »: The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahrour's Book al-Kitāb wa'l-Qur'ān: Qirā'a Mu' āṣira », *Die Welt des Islams*, 2005, vol. 45, n° 1, pp. 20-73.
- COMMINS David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, New-York, I.B.Tauris & Co, 2006.
- COOK David, « « Ḥadīth », Authority and the end of the World : Traditions in Modern Muslim apocalyptic Literature », *Oriente Moderno*, 2002, 21 (82), n° 1, pp. 31-53.
- , « Eschatology and the dating of traditions », in Harald MOTZKI (dir.), *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, New-York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016, vol.28.
- , « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica*, 1997, vol. 44, n° 4, pp. 437-530.
- , « On the Origins of Wahhābism », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1992, vol. 2, n° 2.
- COULSON Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, 1964.

CRONE Patricia et HINDS Martin, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

DAAÏF Lahcen, « Dévots et Renonçants : L'autre Catégorie de Forgeurs de Hadiths », *Arabica*, 2010, vol. 57, pp. 201-250.

———, «Extension du domaine du ṣaḥīḥ. Les proceeds d'istiḥrāğ et d'istidrāk dans les sciences du Hadith », *Les Annales islamologiques*, 2016, n°50, pp.301-341.

DALLAL Ahmad, « Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought », *Islamic Law and Society*, 2000, vol. 7, n° 3, pp. 325-358.

———, *Islam without Europe. Traditions of Reform in eighteenth century Islamic Thought*, The University of North Carolina Press, 2018.

DALY METCALF Barbara, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900.*, New Jersey, Princeton University Press., 1982, pp. 269–270.

DEKMEJIAN R.Hrair, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, 2^e éd., New York, Syracuse University Press, 1994.

DELONG-BAS Natana J., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

DICKINSON Eerik, « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », *Journal of the American Oriental Society*, 2002, vol. 122, n° 3, pp. 481-505.

DINER Dan, *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still?*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

DUARTE Steven, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du « réformisme islamique » », *Arabica*, 2016, vol. 63, n° 3/4, pp. 294-323.

DUDERIJA Adis, « Evolution in the Canonical Sunni Ḥadīth Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadīth During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship », *Arab Law Quarterly*, 2009, vol. 23, n° 4.

DUTTON Yasin, « 'Amal v Ḥadīth in Islamic Law the Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer », *Islamic Law and Society*, 1996, vol. 3, n° 1, pp. 13-40.

———, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, The Muwaṭṭa', and Madinan 'Amal*, New Delhi, Kailash Balani for Lawman (india) PL, 1999. EICKELMAN Dale F., « Islamic Liberalism Strikes Back », *Review of Middle East Studies*, décembre 1993, vol. 27, n° 2, pp. 163-168.

ELISSA-MONDEGUER Nadia, « Al-Manār de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 avril 2002, n° 95-98, pp. 205-226.

EL-OMARI Racha, « Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Ḥadīth », *Journal of Near Eastern Studies*, 2012, vol. 71, n° 2, pp. 231-256.

ESPOSITO John L., *Islam: The Straight Path*, 4^e éd., New York, Oxford University Press, 2010.

———, *Islam and Politics*, 3^e éd., New York, Syracuse University Press, 1991.

FARĪD Aḥmad, *Al-salafiyya. Qawā'id wa-usūl*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-'aqīda, 2003.

FATĀNĪ Abdelṣamad, *Al-Malik Abdel 'Azīz wal-salafiyyūn fil-hind*, Riyad, Markaz salaf fil buḥūṭ wal dirāsāt, 2021.

FAWZĪ Ibrahīm, *Tadwīn al-sunna*, 2^e éd., Beyrouth, Riyyad El-Rayyes, 1995.

FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2005.

FUECK J., « The Role of Traditionalism in Islam », in Harald MOTZKI (dir.), *The formation of classical islamic World, Hadith*, New York, Routledge, 2016, vol.28.

ĞAD'ĀN Fahmī, *Al-Miḥna. Baḥṭ fi jadaliyyat al-dīnī wal-siyāssī fil islām*, Arab Network for Research and Publishing., Beyrtouth, 2014.

GELLNER Ernest, *The Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Londres, Hamish Hamilton, 1994.

GHANI Usman, « The Concept of Sunna in Mu'tazilite Thought », in *The Sunna and its Statuts in Islamic Law*, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 59-74.

GOLDZIHNER Ignaz, « Muslim Studies, Muhammedanische Studien », *Die Welt des Islams*, Otto SPIES, S. M. STERN et C. R. BARBER (trad.), 1969, vol. 12, n^o 4.

GORKE Andreas, « The Historical Tradition about Al-Ḥudaybiya. A Study of 'Urwa b. Al Zubayr's Account », in *The Biography of Muḥammad*, Leiden, Brill, 2020.

GRAHAM William A., « Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation », *The Journal of Interdisciplinary History*, 1993, vol. 23, n^o 3, pp. 495-522.

———, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsī*, La Haye-Paris, Mouton Publishers, 1977.

HADAD Gibril Fouad, *Albani and his friends. A concise guide to the salafī movement.*, 2^e éd., Birmingham, Aqsa publications, 2009.

HAENNI Patrick, « Les nouveaux prêcheurs égyptiens », *Relioscope*, 2002.

HAJ Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

HALKIN A. S., « The Ḥashwiyya », *Journal of the American Oriental Society*, 1934, vol. 54, n^o 1, pp. 1-28.

HALLAQ Wael B, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005.

———., *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

———, « The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem », *Studia Islamica*, 1999, n° 89, pp. 75-90, doi:10.2307/1596086.

———, *A history of islamic legal theories: An introduction to the sunni uṣūl al-fiqh*, New York, Cambridge University Press, 1997, 306 p.

———, « On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », 1986, n° 63, *Studia Islamica*, pp.129-14.

———, « Was the Gate of Ijtihad Closed? », *International Journal of Middle East Studies*, 1984, vol. 16, n° 1, pp. 3-41.

HALVERSON Jeffry R., *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ah'arism, and Political sunnism*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

HAMDEH Emad, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

HART Kimberly, « Emplacing Islam: Saint Veneration in Rural Turkey », *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 2015, vol. 44, n° 1/2, pp. 71-111.

HASAN Ahmad, « The Sunnah-It's early concept and development », *Islamic Studies*, 1968, vol. 7, n° 1.

HASHIMI Maulana Abdul Quddus, « Appendix: « The Holy Qur'an and the Figure 19 » », *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, 1981, vol. 20, n° 3, *Islamic Studies*, pp. 271-274.

HAYKEL Bernard, « On the Nature of Salafi thought and Action », in Roel MEIJER (dir.), *Global Salafism: Islam's new Religious Movements*, Oxford University Press, 2014.

———, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge University Press, 2003.

———, « Al-Shawkāni and the Jurisprudential Unity of Yemen », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1993, vol. 67, n° 1.

HERMANSEN Marcia, *Shah Wali Allah's Treatises on Islamic Law*, Chicago, Fons Vitae, 2011.

———, « Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation », *Journal of Near Eastern Studies*, 1988, vol. 47, n° 1, pp. 1-25.

HILALI Asma, « Compiler, exclure, cacher. Les traditions dites « forgées » dans l’Islam sunnite (VI e /XII e siècle) », *Revue de l’histoire des religions*, 2011, vol. 228, n° 2, pp. 163-174.

———, « Coran, hadith et textes intermédiaires. Le genre religieux aux débuts de l’islam », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, vol. 62, 2012, pp.29-44.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

HODGSON Marshall G. S., *The Venture of Islam. The Classical Age of Islam.*, Vol. 1., Chicago, The University of Chicago Press., 1974.

———, *The Venture of Islam. The Gunpower Empires and Modern Times.*, Vol. 3., Chicago, University of Chicago Press, 1977.

HOLMES KATZ Marion, *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, Londres, Routledge, 2007.

HORCHANI Inès, « La fonction critique de la poésie arabe », *Revue de littérature comparée*, 2019, vol. 369, n° 1, pp. 74-84.

HOUOT Sandra, « Numérique et islam connectés des internautes européens », *Journal des anthropologues*, 2016, vol. 146-147, n° 3-4, pp. 179-198.

HUNTER W.W, *The Indian Musalmans*, Tubner and Company, 1876., Londres.

HURVITZ Nimrod, « Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Ḥanbalī Madhhab », *Islamic Law and Society*, 2000, vol. 7, n° 1, pp. 37-64.

IBRAHIM Ahmed Fekry, « Rethinking the Taqlīd–Ijtihād Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach », *Journal of the American Oriental Society*, 2016, vol. 136, n° 2, pp. 285-303.

J. ROBSON, « The isnād in Muslim Tradition », in HARALD MOTZKI (dir.), *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, New York, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2004, vol.28.

JAFFRELOT Christophe, « South Asian Muslims’ interactions with Arabian Islam until the 1990s. Pan-Islamism before and after Pakistan », in *Pan-Islamic Connections. Transnational Networks Between South Asia and the Gulf*, Hurst Publishers., Londres., 2017.

JOHANSEN Baber, « Le jugement comme preuve. Preuve juridique et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite », *Studia Islamica*, 1990, n° 72, pp. 5-17.

JUYNBOLL G.H.A, « Some isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from Ḥadīth Litterature », in *Ḥadīth. Its Origins and Developments.*, Routledge, The Formation of the Classical Islamic World, 2016, vol.28.

———, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, Brill, 1969.

———, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

KERR Malcolm H., *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, University of California Press, 1966.

KUTULAY Ibrahim, « The Relationship between the Sunnah and the Wahy and its Effects on the Authority of Sunnah according to some Contemporary Scholars », *DEUİFD*, 2019, n° 49, pp. 7-47.

LACROIX Stéphane, « Between revolution and apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism », in *Global Salafism: islam’s new religious movement*, Oxford University Press., Oxford, 2014.

———, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée.*, Paris, Puf, 2010.

LAMLOUM Olfa (dir.), *Médias et islamisme*, Beyrouth, Presses de l’Ifpo, Cahiers de l’Ifpo, 2010, 132 p.

LANDAU-TASSERON Ella, « The « Cyclical Reform »: A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, 1989, n° 70, pp. 79-117.

LAOUST Henri, *Les schismes dans l’Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.*, Paris, Payot, Histoire des Religions, 1983.

———, « Le réformisme d’Ibn Taymiya », septembre 1962, vol. 1, n° 3, *Islamic Studies*, pp.27-47.

LARCHER Pierre, « Le mot de ḥadīṭ vu par un linguiste », *Das Propheten ḥadīṭ. Dimensionen einer islamischen Litteraturgattung*, 2005, n° 1, I. Philologische-Historische Klasse, pp. 7-13.

LAROUI Abdallah, *L’idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspero, 1977.

LECOMTE Gérard, *Ibn Qutayba (m. en 889), l’homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, Ifpo, 1965.

LEISTEN Thomas, « Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari‘a toward Funerary Architecture », *Muqarnas*, 1990, vol. 7, pp. 12-22.

LIBSON Gideon, « On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujū‘u ilā al-‘urfi aḥadu al-qawā‘idī al-khamisi allatī yatabannā ‘alayhā al-fiqhu », *Islamic Law and Society*, 1997, vol. 4, n° 2, pp. 131-155.

MABRY Tristan James, « Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner’s writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia », *Ethnic and Racial Studies*, 1998, vol. 21, n° 1, pp. 64-88.

MĀJID Rāja F.M, *Ghulam Jilani Barq: a study in muslim "rationalism"*, Montreal, McGill University, 1962.

MAKDISI George, « The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History », *International Journal of Middle East Studies*, 1979, vol. 10, n° 1, pp. 1-8.

MARTIN Richard C., « Inimitability », in *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden, Brill, 2002, vol.2.

MELCHERT Christopher, « Muḥammad Nāṣir Al-Dīn al-Albānī and Traditional Hadith Criticism. », in Elisabeth KENDALL et Ahmad KHAN (dir.), *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2016, pp. 33-51.

———, « The Piety of the Hadith Folk », *International Journal of Middle East Studies*, 2002, vol. 34, n° 3, pp. 425-439.

MELLOR Noha et RINAWI Khalil, *Political Islam and Global Media: The boundaries of religious identity*, 1^{re} éd., Londres, Routledge, 2016.

MERAD Ali, « Un penseur musulman à l'heure de l'œcuménisme : Mahmud Abu Rayya (1889-1970) », juillet 1979, vol. 8, n° 79, *Se comprendre*.

MOHAMED Samah, « Un modèle politique de la piété ? Le culte des saints-imams au Yémen au xie/xvii^e siècle », *Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique*, 7 décembre 2017, n° 9, *Arabian Humanities*.

MOTZKI Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Brill.

MUHALLAD Qasim Zamman, *Religion and Politics under the early 'Abbasids. The emergence of proto-sunnī elite.*, Leiden, Brill, 1997.

MUIR Sir William, *The Life of Moḥammad*, 4^e éd., Edimbourg, Oliver and Boyd, 1923.

MUSA Aisha Y., « The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of Sunna », in Adis DUDERIJA (dir.), *The Sunna and its statuts in Islamic Law*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015.

———, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New-York, Palgrave Macmillan, 2008.

MUSTAFA Abdul Rahman, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's critique of Authority in Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

NAFI Basheer M., « A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb: Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Ashāb al-Ḥadīth's Methodology », *Islamic Law and Society*, 2006, vol. 13, n° 2, pp. 208-241.

NAHOUSA Namira, *Contemporary Wahhabism rebranded as Salafism: the issue of interpreting the Qur'anic verses and hadith on the Attributes of God and its significance*, University of Exeter, 2009.

NAWAS John A., « A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna », *International Journal of Middle East Studies*, 1994, vol. 26, n° 4, pp. 615-629.

NAYŪF Ḥayān, « Dr. Šahrour: ankara al-ḥadīṭ.. wal ġins bayna al-‘azzab ḥallal », *Al-‘arabiyya*, 27 janvier 2008, consulté le 16 août 2022.

OULDDALI Ahmed, *Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210).*, Leiden, Brill, 2019.

OZKAN Halit, « The Common Link and Its Relation to the Madār », *Islamic Law and Society*, 2004, vol. 11, n° 1, pp. 42-77.

PAGANI Samuela, « The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī’s al-Mīzān al-Kubrā », 2004, vol. 11, n° 2, *Islamic Law and Society*.

PALMER Aiyub, « Sufism », in *The Wiley Blackwell Companion to The Hadith*, 2020.

PAVLOVITCH Pavel, « Kunnā nakrahu al-kitāb: Scripture, Transmission of Knowledge, and Politics in the Second Century ah (719–816 CE) », in *Modern Hadith Studies. Continuing Debates and New Approches.*, Edinburgh University Press, 2020, pp. 9-26.

PESKES Esther (dir.), *Wahhabism. Doctrine and Development*, Guerlach Press, Critical surveys in islamic denominations, 2016, n° 1-2.

PETERS F. E., « Scripture and Tradition », in *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition*, STU-Student edition., Princeton University Press, The Words and Will of God, 2003, vol.2.

PETERS Rudolph, « Murder in Khaybar: thoughts on the origins of the qasāma procedure in islamic law », *Islamic Law and Society*, 2002, vol. 9, n° 2, pp. 132-167.

———, « Ijtihād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam », *Die Welt des Islams*, 1980, vol. 20, n° 3/4, pp. 131-145.

PINK Johanna, *Muslim Qur’ānic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Bristol, Equinox, 2019.

POUIVET Roger, *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013.

QAL‘AT JAY Muḥammad Ruwās, QANIBI Ḥāmid Šādiq et SANU Quṭb Muṣṭafa, *Mu‘ḡam luġat al-fuqahā’*, 1^{re} éd., Beyrouth, Dār al-nafā’is, 1996.

QAR‘US Kāyd Yusuf, « Ḥadīṭ iftirāq al-umma wal ṭā’ifa al-nāġiyya. Dirāsa naqdiyya. », *Al-Majala al-‘Urduniyya fī al-Dirasāt al-islāmiyya*, 2005, n° 1.

QASMI Ali Usam, « Islamic Universalism: The ‘Armistarī version of Ahl Al-Qur’ān », *Journal of Islamic Studies*, mai 2009, vol. 20, n° 2, pp. 159-187.

———, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur’an movement in Punjab.*, Oxford University Press, 2011.

RAGAB Ahmed, « Prophetic Traditions and Modern Medicine in the Middle East: Resurrection, Reinterpretation, and Reconstruction », *Journal of the American Oriental Society*, 2012, vol. 132, n° 4, pp. 657-673.

BRUNNER Rainer, « Quelques débats autour du Hadīth en Islam sunnite », in *Controverses sur les sources canoniques de l'Islam*, Les Editions du Cerf., Paris, 2014, pp. 373-436.

RAMSEY Charles M., *God's Word: Spoken or Otherwise. Sayyid Ahmad Khan's (1817-1898) Muslim Exegesis of the Bible*, Boston, Brill, 2021.

REDISSI Hamadi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Points., 2016, 436 p.

REINHART Koselleck, « Chapitre V « Champs d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques », in *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques.*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016.

REYNOLDS Gabriel Said, « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic », n^o 130, *Journal of the American Oriental Society*, pp. 189-202.

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil., Paris, 1990.

———, *Temps et récit*, Paris, Seuil, Tome 1-3, 1983.

RIEXINGER Martin, « Rendering Muḥammad Human Again: The Prophetology of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703–1792) », *Numen*, 2013, vol. 60, n^o 1, pp. 103-118.

RIPPIN A., « The Exegetical Genre « asbāb al-nuzūl »: A Bibliographical and Terminological Survey », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1985, vol. 48, n^o 1, pp. 1-15.

ROBSON J., « Ḥadīth », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 1960.

ROHMAN Izza, « Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an as a distinctive methodology », *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 2018, vol. 137.

ROSENTHAL Franz, « Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Ḥadīth of Umm Zar' », *Oriens*, 1994, vol. 34, pp. 31-56, doi:10.2307/1580505.

ROY Olivier, « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1999, vol. 85, n^o 1, pp. 11-30.

SAEED Abdullah (dir.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 1^{re} éd., Oxford ; New York : London, Oxford University Press en association avec The Institute of Ismaili Studies, 2006.

SALEH Walid, « Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis », in Yossef RAPOPORT et Shahab AHMED (dir.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oup Pakistan, 2010, pp. 123-162.

———, « Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach », *Journal of Qur'anic Studies*, 2010, vol. 12, pp. 6-40.

SALIB Amany Fouad, « La conception de l'identité [al-hûwiyya] dans le fondamentalisme islamique sunnite contemporain : une composante dogmatique substantielle ? », *Théologiques*, 2016, vol. 24, n° 2, pp. 41-74.

SALIM 'Amrū 'Abd al-Mun'im, *Al-manhağ al-salafī 'inda al-šayḥ Naşr al-Dīn al-Albānī*, Le Caire, Dār al-salaf al-Şāliḥ.

SANSEVERINO Ruggero Vimercati, « Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad Knowledge and love in the Shifā of al-Qādī 'Iyād (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality », in *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and Their Unfolding*, Leiden, Brill, 2022, vol.1, pp. 153-196.

SCHACHT Joseph , *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press., New York, 1982, 304 p.

———, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press., Oxford, 1950.

SCHIMMEL Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent*, Brill, 1980.

———, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.*, Lahore, Vanguard, 1987.

SCHOELER Gregor, « Torah orale et hadith : transmission, interdit de l'écrit, rédaction », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, Anthony ANDURAND (trad.), 18 octobre 2019, n° 29.

———, *The genesis of literature in Islam: from the aural to the read*, Shawkat M. TOORAWA (trad.), Rev. ed., Edinburgh, Edinburgh University Press, The new Edinburgh Islamic surveys, 2009.

SCOTT Lucas, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Heritage of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'īn, and Ibn Ḥanbal.*, Brill-Leiden., Boston, 2004.

SHAHAM Ron, « The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl al-Ḥadīth vs. Yūsuf al-Qaraḏāwī », *Islamic Law and Society*, 2015, vol. 22, n° 1/2, pp. 114-141.

SHAMSY Ahmed El, « Rethinking « Taqlīd » in the Early Shāfi'ī School », *Journal of the American Oriental Society*, 2008, vol. 128, n° 1, pp. 1-23.

SHEHZAD Salim (trad.), *Selected Essays of Javed Ahmad Ghamidi*, , 1^{re} éd., Lahore, Al-Mawrid, 2015.

SHILIWALA Wasim, « Constructing a Textual Tradition: Salafī Commentaries on al-'Aqīda al-ṭahāwiyya », *Die Welt des Islams*, octobre 2018, vol. 58, pp. 461-503.

ŞIDDIQĪ Muḥammad Zubayyr, « The Sciences and Critique of Ḥadīth », in P.K KOYA (dir.), *Ḥadīth and Sunnah. Ideals and Realities*, National Book Service., Lahore, 1996.

———, « Hadīth- a subject of keen interest », in P.K KOYA (dir.), *Hadīth and Sunnah. Ideals and Realities*, Lahore, National Book Service, 1996.

SOURDEL Dominique, « La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun », *Revue des études islamiques*, 1962, n° 33, pp. 26-48.

THIBON Jean-Jacques, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions*, Juillet-septembre 2017, n°178, pp.71-88.

THOMAS Nicholas, « The Inversion of Tradition », *Wiley*, 1992, vol. 19, n° 2, pp. 213-232.

THURSTON Alexander, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching and Politics*, Cambridge University Press, 2016.

TIBI Bassam, *Arab Nationalism. Between Islam and the Nation State.*, 3^e éd., Londres, Palgrave Macmillan, 1997.

TILLIER Mathieu, *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, Études arabes, médiévales et modernes, 2009, pp. 578-605.

——— et BIANQUIS Thierry, « Chapitre XVI - de Samarra à Bagdad : l'autorité abbasside ébranlée », in *Les débuts du monde musulman VIIe-Xe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

TILLSCHNEIDER Hans-Thomas, « Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique », *Studia Islamica*, 2013, vol. 108, n° 2, pp. 175-188.

TOTTOLI Roberto, « « Ḥadīṡs » and Traditions in Some Recent Books Upon the Dağğāl (antichrist) », *Oriente Moderno*, 2002, 21 (82), n° 1, pp. 55-75.

TROLL Christian W., *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.

———, Charles M. RAMSEY et M. Basharat MUGHAL, *The Gospel according to Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Part 3.*, Boston, Brill, 2020.

'UMAR Fārūq, *Buḥuṡ fil tāriḥ al-'abbāsī*, Beyrouth, Dār al-Qalam lil-ṭibā'a, 1977.

URVOY Dominique et URVOY Marie-Thérèse, *Enquête sur le miracle coranique*, Paris, Editions du Cerf, 2018.

VAN ESS Josef, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 1982, pp. 211-226.

VOLL John O., « 'Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship », *Die Welt des Islams*, 2002, vol. 42, n° 3, pp. 356-372.

———, *Islam: Continuity And Change In The Modern World*, New York, Routledge, 1982.

WAHYUDI Yudian, *The Slogan « Back to the Qur'an and the Sunna »: A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Hanafī, Muḥammad 'Ābīd al-Jābirī and Nurcholish Madjid*, The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 2002.

WATT W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1973.

WEISMANN Itzhak, « The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah », *International Journal of Middle East Studies*, 2005, vol. 37, n° 1, pp. 39-58.

WENSINCK Arent Jan, *The Muslim Creed*, Londres, Cambridge University Press, 1932.

WIKTOROWICZ Quintan, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict & Terrorism*, 2006, vol. 29, n° 3.

WOOD Simon A., *Christian Criticisms, Islamic Proof. Rashid Rida's modernist defence of Islam*, Oxford, Oneworld, 2007.

WOODWARD Mark R., « The « Slametan »: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam », *History of Religions*, 1988, vol. 28, n° 1, pp. 54-89.

YEHOSHUA Y., « A Cairo Conference Calling for Reform Raises the Ire of the Egyptian Religious Establishment », *MEMRI*, consulté le 16 août 2022, URL: <https://memri.org/reports/cairo-conference-calling-reform-raises-ire-egyptian-religious-establishment>.

YŪSUF 'Abd al-Raḥmān Muḥammad, *Al-Qur'āniyyūn fī miṣr wa mawqif al-islām minhum*, 1^{re} éd., Le Caire, Dār al-Bayān, 2012.

ZAMAN Muhammad Qasim, « Commentaries, Print and Patronage: « Ḥadīth » and the Madrasas in Modern South Asia », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1999, vol. 62, n° 1, pp. 60-81.

ZAMIR Syed Rizwan, « « Tafṣīr al-Qur'ān bi'l Qur'ān »: The Hermeneutics of Imitation and « Adab » in Ibn 'Arabī's Interpretation of the Qur'ān », *Islamic Studies*, 2011, vol. 50, n° 1, pp. 5-23.

ZINGER Oded, « Tradition and Medicine on the Wings of a Fly », *Arabica*, 2016, vol. 63, n° 1/2, pp. 89-117.

ZOUGGAR Nadjet, « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem [En ligne]*, 2012, n° 23.

———, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Aṣ'arī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328) », *Bulletin d'études orientales*, 2012, vol. 60, n° 1, pp. 73-89.